

الأثر والعنت

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

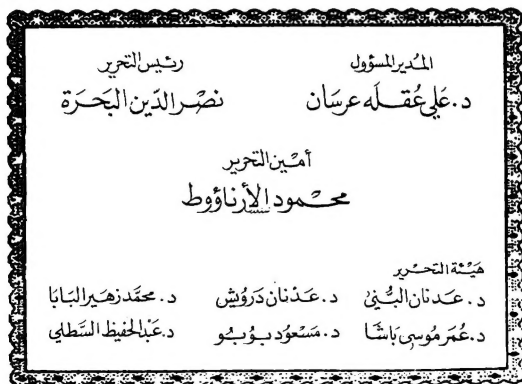
السنة 19 - العدد 73



التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد: ٧٣ جمادى الآخرة - ١٤١٩ هـ - تشرين الأول "أكتوبر" ١٩٩٨ م - السنة التاسعة عشرة



□ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق - ص.ب. : ٣٢٣٠

هاتف: ٦١١٧٢٤٠-٦١١٧٢٤١-٦١١٧٢٤٢-٦١١٧٢٤٣ - فاكس: ٦١١٧٢٤٤



اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

مكتبة لسان العرب

تنويه :

- ١ - المواد الواردة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .
 - ٢ - يخضع ترتيب المواد لاعتبارات فنية وطباعة .
 - ٣ - يرجى من كتّاب المجلة التقيد بما يلي :
- ١ - كتابة دراماتهم بخط واضح ومقروء ، أو طباعتها على الآلة الكاتبة .
 - ب - يجب ألا يتجاوز البحث أو الموضوع عن / ٢٠ / صفحة من صفحات المجلة .
 - ج - يجب أن يكون البحث أو الموضوع خاصاً بمجلة التراث العربي . .
 - وغير منشور في كتاب أو دورية أخرى .
 - د - كتابة تعريف وجيز بكتّاب الدراسة ، يتضمن أبرز نشاطاته الأدبية والعلمية والمهنية .
 - هـ - إرسال عنوان الباحث مع البحث أو الدراسة .

الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	: ١٥٠ ل. من
في الأقطار العربية	د	: ٣٠٠ ل. من أو (١٥) دولار أميركي
خارج الوطن العربي	د	: ٤٥٠ ل. من أو (٢٠) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل القطر		: ٣٠٠ ل. من
الدوائر الرسمية في الوطن العربي		: ٥٠٠ ل. من أو (٢٥) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي		: ٦٥٠ ل. من أو (٤٠) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتّاب		: ٧٥ ل. من

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً أو يدفع نقداً إلى : (معاصم مجلة التراث العربي) ■

المدقق اللغوي : ممدوح فاخوري

المحتوى :

ص

- لغة الضاد في معاركها مع العامية نصر الدين البهرة ٧
- الرازي الطبيب د. نشأت حمارنة ٢٥
- ترجمة ديك الجن الحمصي مظهر الحجي ٥٩
- وجود الحق ولواحق الوجود د. عبد القادر فيدوح ٦٨
- التصوف في إيران القديمة بقلم: محمد المقرئ
- ترجمة: نهاد خياطة ٨١
- مفهوم الإنسان عند أبي حيان التوحيدي ماجدة محناية ٩٩
- نظرات في كتاب مصارع العشاق د. عدنان محمد أحمد ١١٧
- صور من جهاد الصوفية أسعد الخطيب ١٣١
- الكتابات التاريخية في مسجد إبراهيم بن أدهم ياسر ماري ١٤٢
- مهرجان الإمام البخاري د. عبيد الله أوتوف ١٤٧
- المخطوطات العربية في طشقند محمود الأرنؤوط ١٤٩
- قراءة في كتاب الإسلام وحقوق الإنسان تأليف: د. محمد عمارة
- عرض: أحمد سعيد هواش ١٥٤
- التراث في وعينا المعاصر عبود كنجو ١٦٥



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

رابطہ بدیل lisanearb.com

الفصحى تجابه العامية.

ولئن كانت العامية في بداية حياتها، قد استطاعت أن تكسب مساحات يسيرة من دائرة الفصحى، فإن عكس الأمر هو الذي يجري اليوم، وينبغي أن يكون كذلك، ذلك أن وتائر التطور الاجتماعي الأخذ في الارتفاع، واضطراد التقدم الثقافي، لا بد أن تؤدي في المقابل، ومن حيث النتيجة إلى استعادة المساحات المستتبلة من دائرة الفصحى، وإلى تقليص الرقعة التي تحتلها العامية.. في أضيق الحدود. تؤكد ذلك تلك الحركة التي باتت تخضع لها العامية في القطر العربي الواحد، بل المدينة الواحدة. وإنما تتحدد ملامح هذه الحركة في عدد من المؤشرات.

تفاوت اللغة بين الأحياء

من ذلك مثلاً ما نلاحظه، من اختلاف المفردات والتراكيب المستعملة داخل مدينة بعينها، ولتكن مدينة "دمشق" مثلاً. فبين حي يتميز بارتفاع السوية الثقافية فيه بصورة عامة، وبين حي آخر ما زالت هذه السوية منخفضة فيه يلتفت النظر خاصة أن الضابط الذي يُعتمد عليه في التمييز هنا، هو اقتراب اللغة في الحي الأول من حدود الفصحى، أو ما تمكن تسميته "اللهجة" التي يستخدمها المتعلمون في أحاديثهم، وابتعادها في الحي الثاني.

في الحي الأول يسأل الرجل صاحبه قائلاً "كيف صحتك"، وفي الحي الثاني يقول: "شلونك". بالطبع لا يهمن الآن تخريج العبارة الثانية فنقول إن أصلها هو: "أي شيء لونك" فذلك موضوع آخر. وإنما تهمننا المفردات في ذاتها وحسب.

اختفاء ألفاظ في الحديث العادي

المؤشر الثاني هو اختفاء كثير من الألفاظ والتراكيب المغرقة في عاميتها. من لغة الحديث العادي بين المواطنين، على اختلاف انتماءاتهم الطبقية والثقافية. وهذا يبدو واضحاً.. حتى في أعماق الأحياء الشعبية وأكثرها إغراقاً في استخدام المفردات العامية. وقد لا يصعب على الدارس أن ينتبه إلى أن اللغة التي كانت سائدة في هذه الأحياء قبل نصف قرن، هي غيرها اليوم. ومع تغلغل الراديو والتلفزيون والصحف في هذه المناطق، فإن التهذيب اللغوي قد فرض نفسه عليهم فرضاً، وهم في عقر دارهم. ودون وعي أو إرادة منهم، باتوا يتداولون في ما بينهم ألفاظاً جديدة، كان يمكن أن تكون مستهجنة لو استخدموها في زمن أسبق.

جسور لغوية بين القاصي والداني

المؤشر الثالث يتعلق باللهجات العامية التي تختلف باختلاف المناطق في القطر الواحد. لقد تصدعت حصون الانغلاق والعزلة التي كانت تتمترس خلفها تلك اللهجات. وما زالت تمتد باستمرار جسور قوية تصل القاصي بالداني، وتمحو تلك الحدود التي كانت تفصل بقوة وحادّة بين أبناء المناطق المختلفة.

لقد استقطب بناء سد الفرات في "الطبعة" قبل سنوات عدداً كبيراً من المتعلمين والمتقنين وخاصة التكنوقراطيين. جاؤوا من مختلف أرجاء سورية. ومع لقائهم هناك -ولقاؤهم ذاك كان صورة عن اللقاءات الأخرى التي تدور في مختلف الأتحاء- كان لا بد من أن يقوم تفاعل بينهم هم أنفسهم من جهة، وبينهم وبين سكان المنطقة ذاتها من جهة أخرى. وكان لا بد من أرضية ثقافية مشتركة تجمع بينهم وتكون اللغة من عناصرها البارزة.

ومثلما كان السفر إلى هناك مصحوباً بالشعور بالنفي، كذلك فإن ظهور، أحد من تلك المناطق البعيدة -نسبياً- في إحدى كبريات مدن سورية حينذاك كان يبدو أشبه بظهور الفواكه النادرة.

آخر ورقة في شهر العسل المرّ

غير أن هذه الصورة تغيرت نهائياً اليوم. ونُزعت آخر ورقة في شهر العسل المرّ الطويل الذي أغلقت نفسها المدن عليه. وهذا لا يعني بالطبع أن لغة المدينة هي الأقوم والأقرب إلى الفصحى، وأن لهجات المناطق هي الأدنى إلى العامية. بل إنه يعني الإشارة قبل كل شيء إلى ذلك الطابع الجدلي Dialectical الذي تتميز به العلاقات الثقافية الجديدة. ويكون تركيبه Synthesis اللازم عنه بالضرورة، انتصار الفصحى، وتلاشي الحدود تدريجياً بين اللهجات المتباينة.

عجز العامية التعبيري

والعامية بعد هذا وذاك، كائن غير قابل للاستمرار في الحياة، ذاك أنها تحمل في ذاتها بذور فنانها واضمحلالها، لا.. بسبب العجز التعبيري الذي تتميز به فحسب.. بل.. بسبب عدم قابليتها للإعراب. والإعراب يعني هنا التحديد والإبانة. قبل أن يعني حركات توضع فوق الحروف أو تحتها. يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه "فلسفة اللغة العربية" (١):

"الإعراب مطلب العقل في اللغة. ولذلك نرى أن الإعراب أرقى ما وصلت إليه اللغات في الإبانة والوضوح. وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى، ولا يشاركها فيه من اللغات القديمة إلا اليونانية واللاتينية، ولا يشاركها فيه من اللغات الحية إلا الألمانية".

الإعراب كمال الإبانة

لقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، فقال في مقدمته: "إن كلام العرب واسع. ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة. ألا ترى أن قولهم: "زيد جاءني" مغاير لقولهم: "جاءني زيد" من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم" (٢).

ونظر المستشرق لويس ماسينيون إلى الإعراب نظرة تضفي عليه أهمية خاصة، فهو يقول: "في حين أن السريانية قد نقلت "أجروميته" -أي: قواعد- عن اللغة اليونانية نقلاً حرفياً، فإن لغة الضاد استطاعت أن تشيد بناءً ضخماً من الإعراب، يضع أمام الأبصار مشهداً فلسفياً ذا روعة وأصاله".

ولعل في إيراد بعض الأمثلة ما يكفي لإبراز الدور الذي لعبه الإعراب في مجال الإيضاح والإبانة. كما أن فيه أيضاً ما يحمل للعامة إدانتها للقائلة. يروى أن رجلاً دخل على الإمام علي كرم الله وجهه فقال له من غير إعراب -أي: تشكيل-: قتل الناس عثمان فقال له علي: بين الفاعل والمفعول.. رض الله فاك.

وذكر أن ابنة أبي الأسود الدولي وقفت مرة تتأمل السماء وتتعجب لجمالها، فقالت لأبيها: ما أحسن السماء -بضم النون- فقال أبوها: تجومها بضم الميم. فقالت: ما عن هذا أسأل، وإنما أنا أتعجب، فقال لها: إذا فقولِي: ما أحسن السماء -بفتح النون- والفتحي فاك.

وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام في النحو العربي.

وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى: "إن الله بريء من المشركين ورسوله" بكسر اللام في رسوله فأكبر أبو الأسود ذلك وقال: عز وجه الله أن يبرأ من رسوله وكان هذا سبباً في وضع علامات الإعراب للمصحف بأمر زياد.

العامة قضية فكرية وسياسية.

في دراسة كتبها الدكتور هشام بو قمره حول قضية الفصحى والعواميات ونشرت في مجلة الوحدة.. التي كانت تصدر في الرباط (٣) لفت نظري أمر لم أكن أتصور أنه على هذا النحو فهو يقول:

"منذ مطلع القرن التاسع عشر، سنجد أنفسنا أمام وضعية جديدة، أصبحت فيها اللغة العامية قضية فكرية وسياسية، وأصبح لها دعاة يضعون لها الأسس، ويعملون من أجلها، ويؤلفون فيها.. وبها. وأكثر الذين قاموا بهذه الدعوة أول الأمر كانوا من المستشرقين."

ويوضح هذا الباحث أن الاهتمام باللهجات العربية عند بعض الدول الأوروبية، كان مرتبطاً بغايات بحث هي تكوين القناصل للإشراف على مصالح بلدانهم في المشرق والمغرب والتمهيد للاستعمار. ولذلك فليس من العجيب أن تقتزن الحركة الاستعمارية في كثير من فتراتها بالدعوة إلى اللغة العامية تحت ستار مجموعة من الشعارات ذات الصبغة العلمية، خاصة أن تركيز اللغات العامية يؤدي حتماً إلى تفرقة مجموعة البلدان المستعملة للغة العربية، وإقامتها في كيانات مستقلة وتابعة.

وينتهي الدكتور بو قمره، بعد أن بين الدور السيئ الذي لعبه المستشرقون في الترويج للعواميات في الوطن العربي، إلى التأكيد، أن فلول الدعوة إلى اعتماد العامية، تتناقص يوماً بعد يوم، وتصبح قضية استعمال الفصحى أمراً يكاد يكون مسلماً به (٤).

ابن خلدون يتحدث عن العامية

من جهة أخرى، فإن مسألة العامية أو العاميات، أو اللهجات ليست جديدة على اللغة العربية، حتى إن ابن خلدون لفت النظر في مقدمته إليها، فيما كان يتحدث عن نشأة الزجل قائلاً:

"ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتتميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضريّة من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فناً سموه بالزجل" (٥).

ويورد ابن خلدون نماذج تبدو الصبغة العامية جليّة فيها، لابن قزمان، وأبي الحسن الإشبيلي والزاهر والمقري.. إلخ..

فصاح العامية

ثمة أمر آخر. في مسألة مجابهة العامية، لا بد أن يلعب دوراً كبيراً في تضيق رقعة المساحة التي تحتلها -على اختلاف أشكالها وصيغها- في الوطن العربي. ذلك أن نسبة كبيرة من الألفاظ المظنونة عامية، هي ذات أصل عربي واضح صريح وقريب جداً من جذور الفصح. ولا بأس في إيراد بعض الأمثلة على طريقة "العينة العشوائية" في علم الاجتماع، من معجم "أقرب الموارد" للشرطوني وهو من أفضل المعاجم الحديثة، مع أنه مطبوع في أواخر القرن الماضي (٦):

- في العامية كلمة "تخ" ومعناها الفصيح: تخ العجين أو الطين - كثر ماؤه حتى لأن.
- دَغَمَ فلان فلاناً، أي: ورطه. وفي القاموس: دغمر الشيء يعني خلطه. ودغمر عليه الخبر، خلطه عليه.
- حَشَكْتُ له: أي شتمته كثيراً. وفي المعجم: حشكت السحابة، كثر ماؤها. حشك النجوم: احتشدوا واجتمعوا. حشكت الرياح: اختلفت مهابتها، وقيل: اشدت. وقد جمعت اللفظة العامية هذه المعاني جميعاً.
- هنالك مثل في العامية يقول: "عسوط لا يبحل ولا بيربط" وفي القاموس: العسوط هو الخادم على طعام بطنه، والأجير.
- دَفَرَه: أي دفعه. في الفصحى: دفعه في صدره.
- يقول أهل دير الزور: دهكه أي دهسه دهساً شديداً. وفي المعجم: طحنه وكسره.
- هنالك أسرة سورية تحمل اسم "دَعْنَع" ومعنى الكلمة الفصحى: العنوّ في بطنه والتواء.
- شاطت الطبخة. في القاموس: شاطت القدر، ولصق بأسفلها شيء من الطعام المطبوخ فيها.

- دُغِرَ عليه في العامية: هجم. في المعجم: حمل عليه واقتحم. ودغر فلان فلاناً: ضغطه حتى مات. دغر عليه: قحم عليه من غير تثبيت.

قدمت هذه الأمثلة من "أقرب الموارد"، فيما أصدرت "مكتبة لبنان - ناشرون" كتاباً في هذا الباب جاء في ستمئة وأربع وستين صفحة - عنوانه "معجم فصاح العامية" للباحث السوري الصديق الأستاذ هشام نحاس. وهو جدير وحده بدراسة ضافية يستحقها، أرجو أن أقوم بها في وقت قريب.

كتاب النهضة واللغة العربية

نشرت دار الهلال القاهرية سنة ١٩٢٣ كتاباً عنوانه "قناتى كبار الكتاب والأدباء" وقد طرحت على عدد من الأدباء والمفكرين المرموقين سؤاليين. الأول حول مستقبل اللغة العربية. والثاني حول نهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية.

كان مصطفى صادق الرافعي بين الذين تحدثوا عن اللغة العربية ومستقبلها، فعبر أولاً عن إعجابه بالذين يتكلمون بهذه اللغة: "هم من أبعد الشعوب أعرافاً في تاريخ المدنية، وذهاباً في عصورها وتغلغلاً في طبقات الميراث الإنساني. وذلك أصل عظيم في الاحتفاظ بها، بعد أن صارت قطعة من تاريخهم، وكأنها عناية إلهية بهذه اللغة ألا تستفيض إلا في تلك الشعوب".

ونظر بعدئذ إلى المسألة نظرة فيها حصافة السياسي وذكاء المفكر، فقد قال: "وظاهر أن لكل لغة قوية وجهاً سياسياً، كما أن لكل سياسة قوية وجهاً لغوياً. فالشعوب قائمة على الاختلاف والتنازع. وهنا موضع الضعف والقوة. فإن نهض أهل العربية وكتبت لهم السلامة من تحكم المستعمرين وجنبهم الله هذه المحن التي هي فضائل المياسة. فتلك نهضة العربية نفسها. وإن ضعفوا فذلك ضعفها. وما أراها إلا ستهض في مصر وسورية نهضة من يستجمع"

"كردعلي" متفائل بمستقبل الفصحى

وكان "محمد كردعلي" متفائلاً بمستقبل الفصحى فقال:

"إن استغناكم في مستقبل اللغة العربية مهم للغاية. وأظن التطور السياسي الأخير يزيدنا استحكاماً وانتشاراً. فإن التركية كادت تقضي عليها في دمشق وبغداد، بل.. في مكة والمدينة. وما هي الآن تتشظ من عقالها، والنفوس ترغب في تحصيلها، والمتعلمون يفاخرون بإتقانها. وستدرس بها جميع العلوم العالية، فتحسن دراستها، وتزيد مرونة لقبول الأوضاع الجديدة، لأنها لم تنعاص على ذلك، وهي في إيمان بعثتها، فكيف بها في هذا القرن، وهي ترى العلوم تزيد، والألفاظ والمسميات تكثر. ولعله لا يمضي قرن أو قرنان حتى تتوحد اللهجات العامية، لأن الفصحى أخذة بالتغلب عليها، على كل حال".

وكانت الرؤية القومية غالبية، على رأي خليل مطران الذي قال:

"اللغات العامية -أو: اللغى- ستبقى ما بقي لاختلاف الزمان والمكان. وما دامت لا تتوحد الدولة العربية، فلن تتوحد اللغة العربية، مجتمعة كلها في الفصحى أو في المبتذلة- يعني: العامية - ولكن هذا الاختلاف عينه هو الذي كان، وسيكون أكبر سبب للعناية بالفصحى وتعميمها بين طبقات المتعلمين"

رأي جبران خليل جبران

ونظر جبران خليل جبران إلى مسألة الفصحى والعامية نظرة وسطاً، بدا فيها تأثره بنظرية "النشوء والارتقاء" لدارون التي كانت موضع أخذ ورد في ذلك العهد: الربع الأول من القرن العشرين. يقول جبران:

"إن اللهجات العامية تتحور وتتهذب، ويُنْكَرُ الخشن فيها فيلين. ولكنها لا، ولن تغلب ويجب ألا تغلب لأنها -الفصحى- مصدر ما ندعوه فصيحاً من الكلام ومنبت ما نعدّه بليغاً من البيان. إن اللغات تتبع، مثل كل شيء آخر، سنة بقاء الأنسب. وفي اللهجات العامية الشيء الكثير من الأنسب الذي سيبقى، لأنه أقرب إلى فكرة الأمة، وأدنى إلى مرامي ذاتها العامة. قلت: سيبقى، وأعني بذلك أنه سيلتحم بجسم اللغة ويصير جزءاً من مجموعها".

وقال عيسى امكندر المعلوف: "إذا بقي المحافظون على أساليب اللغة الفصحى منها، تستظهر هذه اللغة على العامية".

تعريب الألفاظ الأجنبية

أما أمين واصف بك فقد رأى الموضوع من وجهة نظر، يمكننا أن نصفها بأنها تأخذ مسألة التطور في الحسبان، فهو يقول:

"لغة اليوم لغة وسط، بين العربية الوحشية، وبين العربية العامية، بمعنى أن أهل العصور الأخيرة نَبَتْ أسماعهم عن الألفاظ الوحشية المهجورة التي لا نجد أثرها في غير كتب الأدب القديمة. ومالوا إلى اللغة السهلة المفهومة والألفاظ المقبولة المصقولة. أعني نزلوا بالفصحى قليلاً ورفعوا العامية كثيراً، فكانت لغة الجرائد والمجلات. وهي لغة اليوم ولغة المستقبل كذلك. واللغة العربية لغة صالحة للعلم، ولا ينكر صلاحيتها إلا أهل السياسة. وهذه مصنفات أهل العصر، لم نجد من يشكو فقرها إلا من حيث حاجتها إلى مجمع لغوي لاختيار مصطلحات العلوم والفنون والصناعات. وهو أمر سهل في اللغة بطريق المجاز والاشتقاق والنحت. فلا جناح أن يعرب اللفظ الأعجمي، كما يفعل أهل أوروبا بلغاتهم، وكما فعل من سبقنا من أهل العربية فقالوا: الإبريق والطشت والطبق والياقوت والبلور وكلها فارسية. والفردوس والبستان والقسطاس والقنطار والقنطرة وكلها رومية".

رأي المستشرق لامنس

على أن أغرب جواب، كان ما كتبه العلامة المستشرق اليسوعي الأب لامنس وتفوح منه رائحة غير طيبة، اختص بها بعض المستشرقين غير المنزهين عن الغرض حين يتحدثون عن العرب وقضايا اللغة العربية، فهو يرى الفصحى عامل عزلة عن "الحركة العامة" -أي النشاطات الغربية - وحاجزاً دون التقدم. ويعلن أن مستقبل العربية يتوقف على "الاتحاد" بالمدنية الغربية. يقول الأب لامنس:

"إنني أثق بمستقبل حسن للغة العربية، على شرط أن يتولى الحكم في البلاد العربية رجال ذوو نظر بعيد، وأفكار واسعة ووطنية رحية، يقتنعون بأن مستقبل لغتهم يتوقف على اتحادها وثيقاً بالمدنية الغربية. ويجب أن يُعنى أهل البلاد العربية بلغتهم، باعتبار أنها لغة وطنية. على أنه ينبغي لهم أن يتأثروا على تعلم اللغات الأوروبية التي مكنت السوريين بوجه خاص أن يلعبوا دورهم التاريخي. وليس عندي أدنى شك في أنه إذا جعل التعليم العالي باللغة العربية، تتعزل البلاد العربية شيئاً فشيئاً عن الحركة العامة، إذ تصبح اللغة الوطنية حاجزاً منيعاً دون مواصلة التقدم.

هذا هو رأيي ولا سلطة لي في إيدائه إلا ما خولني إياه انصرافي أثناء أربعين سنة إلى تعلم اللغة العربية وتاريخ الشعوب التي تتكلمها". لامنس ترجمة

رأي الأجيال الجديدة من المستشرقين

على أن للأجيال التالية من المستشرقين رأياً آخر مختلفاً جداً. وبين أيدينا لقاءات كانت بين ثلاثة من المستشرقين الألمان المعاصرين. الأول هو "ولف ديترش فيشر" الذي أمضى خمسين عاماً في تعليم العربية والتأليف حولها. ففي حوار معه (٧) سنل: هل تعتقد أن الفصحى عندنا هي في طريقها إلى التغلب على العامية، كما حدث في ألمانيا؟ فأجاب:

"عندما زرت مصر للمرة الأولى، لم أعتز على شخص واحد أتحدث معه الفصحى. واليوم تغير الوضع، ففي الجامعات يتحدث الأساتذة الفصحى، وإن كانوا لا يحبون ذلك، وأنشاء زيارتي لمدينة فاس، منذ عشر سنوات رافقتي ولد في الرابعة عشرة من عمره للقيام بجولة في المدينة. تحدثنا بالفصحى طوال الوقت. بينما الجيل القديم لم يكن يتقن الفصحى، وهو ما يجعلنا نعتقد بأن العربية الفصحى تنتشر بشكل سريع بين الناس. وخلال سنوات قليلة يصير الوضع عندكم كما هو في ألمانيا اليوم، بحيث يعرف الناس جميعهم الفصحى كتابة وقراءة وشفاهة".

واقترح هذا المستشرق وضع قاموس للغة العربية كما هو الحال في الانكليزية والفرنسية، وأوضح قائلاً: "أقصد قاموساً يعطي الكلمة العربية باللغة العربية، ويمد القارئ بالعبارات الشائعة والتعابير الممكنة".

اللهجات تعود أصولها إلى الفصحى

المستشرق الثاني "هارتموت بويتسين.. وهو من جيل تال من المستشرقين الألماني وقد تحدث عن الدور الهام الذي تؤديه الفصحى لأنها اللغة الرسمية لوسائل الإعلام والتعليم، وهي أيضاً وسيلة الوحدة الثقافية التي تربط بين البلاد العربية. وقال: "إن للهجات دوراً مهماً لأنها هي اللغة التي يتكلمها الناس في حياتهم اليومية، وهي التي يستخدمونها بكل عفوية في عواطفهم وأحاسيسهم دون أي تفكير. وقال أيضاً "يجب أن نعطيها حقها من الدراسة والتحليل والمقارنة مع اللغة الفصحى" "لأن هذه اللهجات كما هو معروف تعود في أصولها إلى اللغة الفصحى التي تطورت عنها".

ولم ير "في انتشار اللهجات المحلية خطراً يهدد الفصحى، لأن هذا أمر عام في كل اللغات، فضلاً عن أن اللغة العربية الفصحى لها من مقومات القوة ما يجعلها تبقى دائماً اللغة الأساسية للكتابة والقراءة والتعامل الرسمي" وانتهى إلى التأكيد بأنه لا يجد "أي ضرر يمكن أن يلحق باللغة الفصحى من اللهجات".

المشكلة الأساسية هي الأمية

أما الباحث الألماني الشاب "بيتر بنشتيد" فإنه طرح فكرة هامة في موضوع الفصحى والعامية، يمكن أن تكون متممة في المنظور، العام لهذه المسألة. فهو يعتقد أن المشكلة الأساسية في الازدواجية اللغوية ليست هي الهوية بين الفصحى وبين العامية، بل: الأمية، ولا يمكن حل مسألة الازدواجية اللغوية بتبسيط اللغة الفصحى، وإنما بالتعليم وطرائقه "لأن من يقرأ كل يوم باللغة الفصحى، ومن يسمع بها برامج التلفزيون وأفلام السينما، لن يجد بالتأكيد صعوبة في إتقان هذه اللغة، ولن يعاني من حالة الازدواجية هذه، وعلى كل حال، فليس في العالم لغة في مستوى لغوي واحد" (٩).

لقد وضع أمين واصف بك يده على واحدة من مشكلات الفصحى لإدخالها في صميم العصر وصلبه، عندما تحدث في ذلك الزمن قبل خمس وسبعين سنة: (١٩٢٣) عن تعريب الألفاظ الأجنبية، فاقترح -كما تقدم- أن تنقل المفردات الجديدة في صيغتها الأوروبية. مثلما نقلت سالفاتها: إيريق. طشت. بستان. قسطاس..

تيمور وترجمة "ألفاظ الحضارة"

غير أن ثمة اتجاهًا، ما يزال قوياً بين كثيرين من المعنّين بشؤون الفصحى، منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن. وهؤلاء يصرون على وجوب ترجمة المفردات الأجنبية، بمعنى أن تعرب، وأن تعطى مقابلًا عربياً صميماً، يشتق من جذور لغوية عربية.

لقد دعا القاص الراحل محمود تيمور في حديث أجرته معه مجلة "الجديد" القاهرية عام ١٩٧٢، تلك المفردات "ألفاظ الحضارة" وقال: إنه يعد معجماً في هذه الألفاظ "لأن الكاتب القصص يحتاج إلى وصف ما في البيت والسوق والمصنع. وهو لا يستطيع أن يصل إلى مأربه من دقة تصوير الأشخاص والأمكنة والمواقف، إلا بوصف الأشياء. فإذا استعملها بألفاظها الأجنبية، فقد باعد بينه وبين الفصحى.

ومضى القصاص الشيخ قائلاً: ولهذا عنيت منذ عشرات السنين أن أتحايل لاصطياد الألفاظ العربية السليمة التي تقوم مقام الأجنبي مثل "المتكأ" بدل "الكتابة" و"الشرفة" بدل "البلكون".

لقد وضع الأستاذ تيمور كلمة "المتكأ" بدلاً من "الكتابة" على أنها المصدر الميمي أو اسم المكان من فعل "اتكأ". وعلى الرغم من أن "الكتابة" لا تفيد الاتكاء وحسب، بل تفيد الجلوس أيضاً، فإن في الإمكان غضّ النظر عن كلمة "المتكأ" وقبولها. ولكن ماذا يمكن أن يقال حول الكلمات الأخرى وترجمتها إلى العربية؟

كلمات أجنبية تصعب ترجمتها

إن أياً من العاملين في الترجمة يستطيع أن يقدم ثبثاً بعدد كبير من الكلمات الأجنبية التي لا يمكن إيجاد مقابل مواز لها تماماً باللغة العربية. وعلى سبيل المثال، فإنني قرأت أكثر من سبع ترجمات لكلمة Alienation: الانسحاق، الضياع، الاتخلاع، الانسلاخ، العزلة، الاختلال العقلي.. الخ وفي الإمكان إيراد أمثلة كثيرة أخرى عن ترجمات أخرى غير دقيقة لمفردات أجنبية، فقد دعا مصطفى صادق الرافعي السيكارة: "دخينة" وسماها محمود تيمور "لغافة" لكن اسمها بقي على العموم "سيكارة". ومع أن "التلفون" ترجم إلى "الهاتف" و"المسرة" و"الإرزيز" فقد ظل الجمهور يدعوه "تلفون". بل نحت منه الفعل وجمع "تلفن- تلفونات". وسمي "الراديو" مزياعاً وراذاً. لكن اسمه الأجنبي ظل هو المستخدم. وكذلك الحال في "التلفزيون" و"المايكروفون".

وثمة أماننا الآن، ونحن في منعطف القرن الحادي والعشرين مفردات أجنبية كثيرة من هذا القبيل، من مثل "الكومبيوتر Computer" التي ترجمت: "حاسوب، وعقل الكتروني" والاشتتان غير دقيقتين.. وغير موفقتين. و Internet التي لم يجرؤ أحد على ترجمتها حتى الآن. و Microwave وقد ترجمت: موجة كهربائية قصيرة جداً. ولا يعقل أن نترجم كلمة واحدة بأربع كلمات.. وهكذا.

لماذا لا نتيح مجالاً في لغتنا لاستيعاب المعاني الجديدة، بكلماتها الأجنبية نفسها، كما هو حاصل في معظم لغات العالم؟

أليس من أهداف اللغة، أي لغة، التفاهم بين البشر، فإذا زيد عدد المفردات اللغوية المشتركة بينهم، على اختلاف القوميات، أفلا يقرب ذلك الشقة بينهم؟

صعوبة امتلاك ناصية الفصحى

ثمة مسألة أخرى من مسائل الفصحى تتجلى في صعوبة امتلاك ناصيتها، لدى جمهور المتقنين والخريجين الجامعيين، والمعنيين باللغة العربية ذاتها أحياناً، في حيث يستطيع أحدهم أن يقول إنه أتقن هذه اللغة، بكل ما في الكلمة من معنى.

لقد أكد عدد من الكتاب المتمكنين، وبينهم مختصون باللغة العربية أنهم هم أنفسهم معرضون للوقوع في بعض الأغلاط اللغوية. بَلَّهَ الحديث عن أغلاط النحو والصرف.. بل الإملاء.. أيضاً. وعلى سبيل المثال، فإن أكثرنا يستعمل كلمتي "الخطأ" و"الغلط"، في معنى واحد، وفي موضع واحد من الكلام. ولكن الأمر يختلف لدى الرجوع إلى المعاجم، والنظر في معنى كلتا الكلمتين. فالأولى تستعمل عامة للدلالة على المعنى العريض العام للخطأ. يقول اللزمخشري في معجمه "أساس البلاغة": "خطئَ خطأً عظيماً، إذا تعدد الذنب. وما كنا خاطئين، ويقال: لأنَّ خطئَ في العلم خير من أن تخطئَ في الدين. وفي المثل: مع الخواطي سهم صائب". وقال امرؤ القيس:

يا لهف هند إذ خطئَن كاهلاً القاتلين المليك الحلالاً

خير معدّ حسباً ونالاً(١٠).

أما الكلمة الثانية: "الغلط" فتستعمل بالمعنى الخاص الأكثر تحديداً، كأن يغلط الإنسان في الحساب والمنطق واللغة.. إلخ. وهذا رأي الشرتوني في معجمه "أقرب الموارد". وفي "اللسان" يقال: مسألة غلوط إذا كان يغلط فيها، كما يقال: شاة حلوب وفرس ركوب. فإذا جعلتها اسماً زدت فيها الهاء، فقلت: غلوطة، كما يقال: حلوبة وركوبة. وفي "التاج" الغلط محركة: أن تعي بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه. وغلط يغلط في الحساب وغيره(١١).. وفي "الأساس" لياك والمكابرة والمغالطة. وأنهاك عن الأغاليط. وفي "المعجم المدرسي" وهو من أحدث المعاجم(١٢). -غلط: لم يعرف وجه الصواب. يقال: غلط في الحساب وغيره فهو غلطان.

"إصلاح الفاسد من لغة الجرائد"

وقع في يدي كتاب طبع سنة ١٩٢٥ في مطبعة الترقى التي كانت قائمة في حي القيمرية بدمشق. وهي الآن مبنى مهجور. عنوانه "إصلاح الفاسد من لغة الجرائد" ثمة عنوان فرعي على الغلاف جاء فيه "يحتوي على نقد كتاب لغة الجرائد للشيخ إبراهيم اليازجي. والرد على قسطاكي أفندي الحمصي". وكنت أود أن أستشهد ببعض ما ورد فيه، لولا أن مؤلفه الأستاذ محمد سليم الجندي كان يطنب كثيراً في دراسة اللفظة الواحدة.

وهناك كتاب آخر. وجدته أيضاً في مكتبة المرحوم والدي، أغفلت مطبعة القديس بولس في

حريصا بلبنان ذكر تاريخ طبعه، ولكن عليه ختم المكتبة العمومية المنشأة في بيروت عام ١٨٦٣ على أن طريقة تنضيد حروف الطباعة في هذا الكتاب، وأسلوب إخراجها يدلان على أنه قد طبع قبل أكثر من مئة سنة، بعنوان "مغالط الكتاب ومناهج الصواب" تأليف الأب جرجي جنن البولسي... وحسب العنوان، فإن الكتاب ألف لوضع اليد على أغلاط الكتاب المتداولة في الجرائد والمجلات والكتب. ومن ذلك مثلاً:

-عوثته على الأمر - غلط- وتعود عليه واعتاد عليه -غلط- والصواب: عوثنه الأمر فتعوده واعتاده.

-تعد له بكذا. أي واتقه به- غلط- والصواب: عاهده على كذا.

-اعتق دين كذا أي دان به - غلط- والصواب: انتحل دين كذا أي اتخذ ديناً له.

-عائلة الرجل وعيلته- غلط- والصواب: أسرته وعشيرته.

-هؤلاء قوم أغراب ج غريب - غلط- والصواب: غرباء.

أسئلة وملاحظات

انتقيت هذه الأمثلة من الكتاب، لأطرح من ثم السؤال التالي: فإذا كان الكتاب ما يزالون منذ أكثر من مئة سنة يتعرضون إلى الوقوع في الأغلاط ذاتها، وما برحنا نقرأ في الكتب والصحف والمجلات، وبينها الأنواع الأدبية المختلفة، أغلاطاً مشابهة.. فما الذي يمكن أن يعنيه ذلك؟

١-إن الأبياء والكتاب الذين يكتبون القصة والرواية والشعر والمقالة والمسرحية، وهم واثقون ثقة تامة، من أن الغلط لا يتسرب إلى ما يكتبون، من قريب أو بعيد، هم قلة نادرة.

٢-إن المناهج الدراسية التي يتلقاها الطلاب، في مختلف المدارس والكلليات بدءاً بالمرحلة الابتدائية وانتهاءً بالمرحلة الجامعية- والدراسات العليا بما فيها الدكتوراه.. أحياناً- لا تكفي كي تجعل المتعلم مالكا ناصية لغة الضاد ملكية كاملة أو شبه كاملة. وأنا واحد بين هؤلاء أغلط حيناً وأصيب حيناً، لكنني لاحظت، بعض أساتذة الجامعة "الدكترة" في قسم اللغة العربية ذاته يغلطون أغلاطاً في بعض الأوقات- مما يمكن أن يدخل في مقولة "غلط شائع خير من صواب مهجور" إلا أن ذلك مرفوض من وجهة النظر العلمية- الأكاديمية.

٣-أيمكن القول إن هذه اللغة الجميلة التي كتب بها تراثنا، وما زالت رابطة قومية أولى بيننا نحن عرب القرن العشرين، بين المحيط وبين الخليج، هي لغة، من العصر والصعوبة في حيث يتعذر إتقانها؟

٤-لا بد من الإقرار بأن لغة الضاد، باتت في حاجة ماسة إلى جهود علمية ضخمة، ومؤتمرات قومية وقطرية، موسمية وسنوية، يشارك فيها المختصون، من غير الذين أوتوا قريحة جامدة وذهناً

متحجراً، يعاد النظر خلالها في مشكلات اللغة العربية ومساتلها، وفي كل ما يتفرع عنها من نحو وصرف وإملاء.. وبلاغة..

...

فذلكة تاريخية حول العامية

ثمة نصوص قديمة كثيرة تشير إلى أن العامية حال لغوية قديمة- بينها ما ذكره د. هشام بو قمره (١٣) - من أن إبراهيم بن سفيان الزيايدي النحوي المتوفى سنة ٢٩٤هـ سمع مغنياً يغني أبياتاً، فسأله: لمن الشعر أصلحك الله؟

فقال له المغني: لي يا سيدي. وأنا جوان بن دست الباهلي سيدي! قال، فقلت: ليس جوان ولا دست عافاك الله من أسماء العرب. فقال: إيش عليك من ذا يا سيدي! قلت: فردد الصوت. قال: تريد تقشمه كنك عقاب! أو كنّي ما أعرفك! ما تركت على كبد ابن عمي الأصمعي الماء، وقد جيت إلي! طارت فراخ برجك، طارت.

ويوضح د. بو قمره معنى الكلام، فيقول إن معنى كلام المغني هو التالي: إنك تريد أن تسقط على الصوت فتسرقه مني، كأنك عقاب، أو كأنّي ما أعرفك! ألست أنت الذي أحرق كبد ابن عمي الأصمعي (فما تركت عليها ماء) بسرقاتك! وما أنت أت إلي الآن! اذهب فقد انكشف أمرك، وطارت فراخ برجك.

العامية في مؤلفات الجاحظ

ومؤلفات الجاحظ، أمير البيان العربي الذي عاش بين سنتي ١٥٩ - ٢٥٢هـ = ٧٧٥ - ٨٦٨م تحفل بمفردات عامية نجدها في "الحيوان" و"البعلاء" على سبيل المثال. ففي قصة الحارثي في "البعلاء" (١٤) نجد عدداً من المفردات العامية في صفحة واحدة، منها: "دهقان" و"بارجين" و"جربيل" و"شيصان" .. إلخ.

ويورد الجاحظ محاورات عامية تطلعن فيها كلمات إذا روجع القاموس في شأنها لا تضح أنها ذات أصل فصيح في الآن ذاته. كالكلمات الواردة في القصة ذاتها "نفاض. دلاك. مقور. مغربل. مسوغ. ملفح. مخضر .. إلخ".

جذور العامية في اللهجات العربية

.. وإذا رجعنا مئة سنة أخرى أو مئتين إلى الوراء، وجدنا جذوراً أخرى للعامية في اللهجات العربية التي كانت متداولة إلى جانب اللهجة القريشية الصاقية النبيلة. وهذا ما أشار إليه الثعالبي في "فقه اللغة" تحت عنوان: "في حكاية العوارض التي تعرض لألسنة العرب" (١٥) فهو يقول: "الكشكشة

تعرض في لغة تعميم كقولهم في خطاب المؤنث: ما الذي جاء بش (يريدون: بك). وقد قرأ بعضهم: قد جعل ربس تحتك سرياً، لقول القرآن: قد جعل ربك تحتك سرياً). الكسكسة تعرض في لغة بكر كقولهم في خطاب المؤنث: أبوس وأمس (يريدون: أبوك وأمك) العننة تعرض في لغة قضاة كقولهم: ظننتُ عنك ذاهباً (أي أنك) اللخائية تعرض في لغات أعراب الشحر وعُمان كقولهم: مشاء الله كان (يريدون ما شاء الله كان). الطمطمانية تعرض في لغات حمير كقولهم: طاب امهواء (يريدون طاب الهواء).

ويلاحظ د. جميل علوش بحق أن هذه اللهجات التي أوردها الثعالبي لا تقل سوءاً عن كثير من اللهجات العامية في عصرنا، مما يؤكد أن جذور العامية منفردة في أقدم اللهجات (١٦)

محاولات اللغويين لاحتواء العامية.. قديمة

وكان الدكتور علوش قد توقف ملياً أمام محاولات اللغويين منذ القرن الهجري الثاني، والجهود الكبيرة التي بذلوها، لاستيعاب اللهجات العامية واحتوائها والهيمنة عليها، وتوجيهها الوجهة التي تريدها الفصحى ونهواها. وهو يعرض في هذا المجال المؤلفات التي تصدت لمواجهة العامية (١٧) من ذلك مثلاً:

- ما تلحن فيه العامة للكسائي (ت ١٨٩هـ)
- إصلاح المنطق لابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)
- أدب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)
- حرة الغواص في أوهام الخواص للحريزي (ت ٥١٦هـ)
- لحن العول لأبي بكر الزبيدي (ت ٣٧٩هـ)
- تنقيف اللسان لأبي مكي الصقلي (ت ٥٠١هـ)
- الجمانة في إزالة الرطقة لابن الإمام (ت ٨٢٧هـ)

مشكلة العامية زمن النهضة العربية

.. ومع بدايات النهضة العربية في القرن التاسع عشر الميلادي، واحتدام التناقضات الداخلية والخارجية، الاجتماعية والسياسية والثقافية، في الوطن العربي، عادت مشكلة العامية تواجه الراغبين في النهوض بالأمة العربية ولغتها الفصحى في صورة جديدة وصيغ مستحدثة، قد لا يخلو بعضها من انبراء والرغبة في اللحاق بالموكب الغربي، على أي نحو، ولكن بعضها الآخر مسموم، تفوح النوايا السيئة من جوانبه جميعاً.

.. كانت هنالك دعوات إلى الكتابة بالعامية، ودعوات أخرى إلى استبدال الأحرف اللاتينية

بالحروف العربية. وكانت ثمة دعوة إلى الكتابة بالعامية المصرية، أي: تمصير اللغة العربية على حد تعبير الدكتور إبراهيم كيلاني(١٨). وهو يرى أن مجلة "المقتطف" كانت صاحبة الدعوة الأولى في مصر - عندما دعت عام ١٨٨١ رجال الفكر والثقافة إلى كتابة العلوم باللهجة العامية، فلم تلق هذه الدعوة قبولا.

ثم أثيرت مسألة الكتابة بالعامية من جديد عام ١٩٠٢ حين زعم "ولمور" أحد القضاة الإنكليز في مصر أن العامية لغة مستقلة عن العربية. ووضع كتاباً عنوانه "لغة القاهرة" وذهب إلى حد وضع قواعد لها، ودعا الناس إلى اتخاذها لغة للعلم والأدب، فثار ضجة وهاجمت الصحف دعوة هذا الأجنبي التي قصد بها تهديم اللغة العربية. ويظن الدكتور كيلاني أن حافظ إبراهيم نظم قصيدته الشهيرة "اللغة العربية تتحدث عن نفسها" في هذه المناسبة:

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي	وناديت قومي فاحتسبت حياتي
رموني بعقم في الثمباب، وليتي	عقمت فلم أجزع لقول غداي
ومسعت كتاب الله لفظاً وغاية	وماضقت عن آي به وعظايت
أطربكم من جانب الغرب ناعب	ينادي بوأدي في ربيع حياتي
أرى كل يوم بالجرائد مزلقاً	من القبر ينديني بغير أناة
ولسمع للكتاب في مصر ضجة	فأعلم أن الصالحين نعتي
أنا البحر في أعماقه الزركمان	فهل سألتوا الغواص عن صدفتي
فيا ويحكم ألهي وتبلى محاسني	وفركم وإن عزّ الدواء، أمتي

سلامة موسى يدافع عن العامية

المفاجأة أن شخصيات ثقافية هامة مثل سلامة موسى واسكندر المعلوف أيدت هذه الدعوة، حتى إن الأخير نشر في مجلة "الهلال" سنة ١٩٠٢ مقالة عنوانها "اللغة الفصحى واللغة العامية" دافع فيها عن الدعوة إلى الكتابة باللغة العامية قائلًا:

"إن اختلاف لغة الحديث عن لغة الكتابة هو من أهم أسباب تخلفنا الثقافي. وإن من الممكن اتخاذ أي لهجة عامية لغة للكتابة كالمصرية أو الشامية، وإنها ستكون أسهل على سائر المتكلمين بالعربية، على اختلاف لهجاتهم من العربية للفصحى(١٩).

.. وفي هذا المجال اقترح أحمد أمين موقفاً وسطاً توفيقياً، رايئاً "أن تكون لنا لغة شعبية ننقياها من حرافيش الكلمات ونلتزم في أواخر الكلمات الوقف من غير إعراب".

.. ولم يكن ذلك سوى "راي" عند أحمد أمين لا أكثر ولا أقل.. ذلك أنه كان في مؤلفاته جميعاً كاتباً فصيحاً متمكناً، سواء مقالاته في مجلتي "الرسالة" و"الثقافة" أو كتبه الهامة: فجر الإسلام، ضحى الإسلام. ظهر الإسلام.. إلخ.

في هذه الأثناء قام انكليزي آخر يدعى وليام ولكوكس عام ١٩٢٦ بتجديد الدعوة إلى الاستغناء عن العربية الفصحى، مقدماً نموذجاً لذلك، ترجمته أجزاء من "الإنجيل" إلى ما أسماه اللغة المصرية!

الدعوة إلى الكتابة بحروف لاتينية

وعام ١٩٤٤ في أثناء انعقاد مؤتمر اللغة العربية في مجتمع فواد الأول بالقاهرة، قدم عبد العزيز فهمي "باشا" اقتراحه أن تكتب العربية بحروف لاتينية، مبرراً دعوته بأن اللغة "كائن كالكاائنات الحية الأخرى، ينمو ويهرم ويموت مخلفاً من بعده ذرية متشعبة الأفراد" ثم ينتقل إلى الحديث عما فعله التطور باللغة اللاتينية لغة الامبراطورية الرومانية التي كانت تضم الشعوب الأوروبية اللاتينية "فأتى عليها التطور فاشتقت منها الإيطالية والفرنسية والاسبانية وغيرها" (٢١)

وتشبه اللغة العربية، في رأي الأستاذ فهمي اللغة اللاتينية، لكن.. لم يُدر في خلد أي سلطة في أي بلد من تلك البلاد المنفصلة سياسياً -العربية يعني- أن تجعل من لهجة أهله لغة قائمة بذاتها، لها نحوها وصرفها، وتكون هي المستعملة في الكلام الملفوظ. وفي الكتابة معاً، تيسيراً على الناس، كما فعل الفرنسيون والإيطاليون والإسبان (٢٢)

وهذه تفكيره إلى نصح العرب بأن يحذوا حذو الأتراك حين كتبوا بالحروف اللاتينية.

في رد الأستاذ محمد كرد علي على هذه الدعوة تساءل: "ماذا يكون مصير هذا النتاج الفكري العربي الإسلامي الذي أودعه على مر العصور عظماء ومفكرو المسلمين كتبهم وأثارهم المطبوعة والمخطوطة؟!"

الأتراك حين اعتمدوا الحروف اللاتينية "قطعوا كل صلة بينهم وبين ماضيهم" وعمر هذا الماضي لا يزيد على ستمئة سنة. "وإذا عملنا عمل الأتراك نقضي على تراث علمي وأدبي وديني دام مطرداً خمسة عشر قرناً، مما لم يُعهد لأمة مثله إلا إذا صح ما نقل عن قدم المدينة الصينية (٢٣).

ما هي اللغة العامية؟

ولكن.. بعد كل ما تقدم، ما هي اللغة العامية؟ وما الذي يميزها عن الفصحى؟

في كتاب أنور الجندى "اللغة العربية بين خصومها وحمايتها" يعرض آراء عدد من الكتاب والباحثين في هذه المسألة، بينهم الأب شيخو الذي وصفها بأنها تخلو من كل تصريف وإعراب

وتركيب جمل فضلاً عما فيها من أغلاط الإملاء. وقال إبراهيم عبد القادر المازني إن اللغة العامية تحتاج إلى ضبط وإصلاح وتوسيع وإغناء.

ونكر جرجي زيدان بأنها تمتاز بركاكة عباراتها مع ما فيها من الألفاظ الأعجمية (٢٤).

على أن أوفى تعريف بماهية اللغة العامية. هذا الذي جاء به علي عبد الواحد وافي حين قال "إنها لغة فقيرة كل الفقر في مفرداتها. ولا يشتمل متنها على أكثر من الكلمات الضرورية للحديث العادي، وهي إلى ذلك مضطربة كل الاضطراب في قواعد وأساسياتها ومعاني ألفاظها وتحديد وظائف الكلمات في جملها، وربط الألفاظ والجمل بعضها ببعض (٢٥)".

غير أن الدكتور جميل علوش جمع من صفات العامية، وما فيها من عيوب كبيرة تجعل الخرق يتسع على الواقع، ما يكفي لإصدار حكم مطلق بالإعدام عليها. وخلال ذلك أحاط بجوانب تهافتها ومقاتلتها جميعاً. فهو يضيف إلى ما تقدم قبول -العامية- الدخيل والمولد، واقتراف اللحن، وضعف التأليف، ومخالفة القياس، والإخلال بنطق الكلمات اختلاصاً أو مطلاً أو حذفاً، والتصرف بحركات بناء الكلمة، وتسكين أواخر الألفاظ، وإلغاء الإعراب إلغاء تاماً.. إلى غير ذلك من شوائب تمس صحة الكلام العربي، وتشوه جماله، وتقطع صلته بالفصحى. (٢٦).



□ الحواشي:

- ١- فلسفة اللغة العربية - د. عثمان أمين - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٥ - ص ٥٤.
- ٢- مقامة ابن خلدون - مطبعة المعارف العلمية بالتحكيين بمصر - دون تاريخ - ص ٧٠٠.
- ٣- مجلة الوحدة - السنة الثالثة - العدد ٣٣-٣٤-١٩٧٨ - د. هشام بو قمر - ص ٩٨.
- ٤- المصنر نفسه - ص ٩٩.
- ٥- مقامة ابن خلدون - ص ٧٦١-٧٦٢.
- ٦- أقرب المولد في فصح العربية والشوارد - تأليف: سعيد الخوري الشرتوني اللبناني - مطبعة مرسلية اليسوعية بيروت ١٨٨٩.
- ٧- صحيفة الشرق الأوسط - العدد ٦٤١٨ تاريخ ٦/٦/١٩٩٦.
- ٨- مجلة التراث العربي منشورات اتحاد الكتاب العرب بنمشق - العدد ٦٨.
- ٩- جريدة تشرين - نمشق: ١٩٩٨/٥/٩ - حول مع د. ظافر يوسف.
- ١٠- أساس البلاغة - تأليف: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري - دار الكتب المصرية بالقاهرة - ١٩٢٢م - ١٣٤١هـ.

- ١١- تاج العروس من جواهر القاموس - تأليف: السيد محمد مرتضى الحسني الزبيدي - تحقيق: عبد العظيم الطحاوي - مطبعة حكومة الكويت - ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ
- ١٢- المعجم المدرسي - تأليف: محمد خير أبو حرب - تحقيق: نذوة النوري - وزارة التربية السورية - ١٩٨٥.
- ١٣- مجلة الوحدة - العدد ٣٢، ٣٤ - ص ٩٧.
- ١٤- الخلاء - لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - شرح وتحقيق وتعليق: اسماعيل اليوسف - منشورات دار كرم بدمشق - دون تاريخ - ص ٨٠.
- ١٥- كتاب فقه اللغة - للإمام أبي منصور بن اسمعيل الثعالبي النيسابوري - مطبعة الأباء اليسوعيين في بيروت - سنة ١٨٨٥ - ص ١٠٧.
- ١٦- مجلة الوحدة - العدد ٣٣، ٣٤ - ص ٧٧.
- ١٧- المصدر السابق - ص ٧٤
- ١٨- شخصيات وصور أدبية - تأليف: د. إبراهيم الكيلاني - دار طلاس بدمشق - ١٩٩٣ - ص ١٢٣.
- ١٩- المصدر السابق ص ١٢٤
- ٢٠- المصدر السابق ص ١٢٤
- ٢١- المصدر السابق ص ١٢٥
- ٢٢- المصدر نفسه ص ١٢٦
- ٢٣- المصدر نفسه ص ١٣٠
- ٢٤- اللغة العربية بين حمايتها وخصومها - تأليف: أنور الجندي - مطبعة الرسالة بالقاهرة - دون تاريخ - ص ٢٣٦.
- ٢٥- فقه اللغة - علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر بالقاهرة - دون تاريخ - ص ١٥١.
- ٢٦- مجلة الوحدة - العدد ٣٣، ٣٤ - ص ٧٥.

الرازي الطبيب أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

د. نشأت حمارة

ولد الرازي في الري حوالي عام (٢٥١ هـ - ٨٦٥ م) ولذلك يُنسب إليها ويختلف المؤلفون في تحديد سنة ولادته (١).

كما يختلفون في تحديد الزمن الذي بدأ فيه اشتغاله بالطب، وتوفي في الري حوالي عام (٣١٣ هـ - ٩٢٥ م)، لا تتفق المصادر على تحديد سنة وفاته بالضبط (٢) ولكنها تتفق على أنه طبيب العرب الأول في كل العصور (٣).

دخل الرازي التاريخ من أوسع أبوابه حكيماً (متطبباً - فيلسوفاً) وكيميائياً، وتعود شهرة الرازي بصورة رئيسية إلى كتابه (الحاوي)، وهذا الكتاب الذي لم يولفه الرازي بل نسقه ورتبه تلامذته بعد مماته. والسبب في هذه الشهرة هو أن الحاوي تُرجم باكراً إلى اللاتينية (٤)، فتعرفت أوروبا من خلاله الطب القديم، وغرفت من كنوزه في بداية عصر نهضتها.

وعلى الرغم من أهمية الحاوي الفائقة فإنه لا يكفي لإظهار قيمة الرازي الحقيقية كطبيب ومؤلف وأستاذ، ذلك أن الرازي لم يقصد من مادة الحاوي التي جمعها أن تكون "كتاباً" في حد ذاتها بل أن تكون "مكتبة" أو "أرشيفاً" خاصاً به يرجع إليها لغرض التأليف (٥).

وللتعرف على عبقرية الرازي الطبية ومقدرته الفائقة كأستاذ وسريّر ومؤلف لابد من دراسة كتبه الأخرى.

وأول هذه الكتب هو (الطب المنصوري) الذي تُرجم هو أيضاً إلى اللاتينية (٦) وساهم في تكوين الشهرة المتدوية التي تمتع بها الرازي في أوروبا في عصر النهضة وإلى جانب هذا انتشر في العالم الإسلامي بسبب حجمه المعقول. أما الحاوي فإنه كان عملاً ضخماً أعى الناسخين والورّاقين فصارت

نُسَخُه نادرة وأصبح وجوده في المكتبات الطبية - التي تحفل بها قصور ذوي العلم والجاه في الشرق والتي تشكل جزءاً أساسياً من المضافي الكبرى- أصبح من قبيل المصادفة.

ويقول علي بن العباس في خطبة كتابه (كامل الصناعة الطبية) عن الحاوي، وضخامة حجمه: ".... حتى قد عجز العلماء عن نسخه واقتتانه إلا اليسير من ذوي اليسار من أهل الأدب فقلّ وجوده..."

ومؤلفات الرازي الطبية الكثيرة التي توافرت لطالِب الطب وللممارسين هي التي جعلت منه (طبيب المسلمين غير مدافع) كما يقول القفطي (٧)، أو (جالينوس العرب) على حدّ تعبير ابن أبي أصيبعة* (٨).

وقد حصل الرازي على تقدير الأوساط العلمية على مدى عدة قرون ونال اعترافها (٩) بأنه: (طبيب العرب الأول)، و(أعظم الأطباء الذين أنجبتهُم الأمم الإسلامية، (وأحد أعظم أطباء العصور الوسطى)، وأحد أعظم الأطباء في تاريخ البشرية).

وعلى الرغم من هذا التكريم كله فإن تأليف الرازي الطبية لم تأخذ بعد حقها من الدراسة، ذلك أننا بالرغم من مرور أكثر من ألف عام على وفاته ما نزال نكتشف بعض جوانب عبقرية الطبية، علماً بأن الترجمات اللاتينية لبعض كتبه كانت موضع دراسة مبكرة وهي التي لفتت انتباه الباحثين إلى مؤلفاته منذ القرن الثامن عشر. (١٠).

وتكاد الترجمات اللاتينية لكتب الرازي تنفرد بكونها ترجمات جيدة نسبياً (١١)، على نقيض ما كانت الحال عليه في الترجمات اللاتينية التي أجريت لكتب الطب العربية الأخرى في العصور الوسطى. فقد كانت تلك الترجمات حافلة بالأخطاء الناجمة عن سوء فهم الترجمة الأوروبيين للنصوص العربية والاصطلاحات الطبية، لذلك جاءت العبارة اللاتينية فيها غير مفهومة أحياناً وخالية من المعنى في أحيان أخرى (١٢). وذلك مالا نراه لحسن الحظ في ترجمات كتب الرازي. وقد ساعدت جودة ترجمات كتب الرازي على استنثار هذه الكتب باهتمام الأوساط التعليمية في أوروبا في العصور الوسطى واتخاذها مادة للتدريس حتى القرن السابع عشر.

وأهم هذه الكتب التي ذاعت شهرتها في أوروبا أربعة هي: (الحاوي) و(المنصوري)، و(التقسيم والتشجير)، و(الجدري والحصبة).

وفي هذه الكتب اكتشف الباحثون ومضات من عبقرية الرازي.

ونسوق هنا مثليْن على ذلك:

أولهما في الطب العام، فقد عرف العالم أن الرازي هو أول من وضع التشخيص التفريقي بين مرضى الجدري والحصبة، وأنه أدق الأطباء الذين وصفوا التطور السريري للأعراض الجلدية في هذين المرضين. (١٣).

وثاني هذين المثلين نختاره من حقل طب العيون: فقد تبين لمورغاني الشهير أن الرازي هو أول من كتب عن تأثير الحدقة بالضياء، من حيث اتساعها في الظلمة وتضييقها في النور (١٤).

وبسبب غزارة المادة الطبية التي كتبها الرازي، فإننا نستطيع القول إن هذه المادة ما تزال بحاجة إلى دراسات عديدة قبل أن نعرف على وجه الدقة كيف تأثر بها المؤلفون، وقبل أن نحدد حقيقة التفوق الذي مارسه الرازي على كبار عباقرة الطب العربي، كابن سينا مثلاً أو علي بن العباس.

لقد طارت شهرة الرازي في الآفاق خلال فترة سريعة نسبياً.. ففي الأندلس وبعد حوالي نصف قرن من مماته يترجم له ابن جليل (١٥) في كتابه (طبقات الأطباء والحكماء). كما يترجم له في السنة نفسها ابن النديم (١٦) في بغداد في كتابه (الفهرست).

وفي القرن العاشر الميلادي يخصص علي بن العباس -في الشرق الإسلامي- فقرات طويلة في كتابه (كامل الصناعة الطبية) للإشادة بالرازي والتعليق على أعماله (١٧).

وفي ذلك القرن أيضاً يصف الزهراوي في الأندلس الرازي بأنه مرجع في الطب لا يستغنى عنه.

وفي القرن الحادي عشر نرى البيروني وابن سينا يقفان معجبين بعظمة الرازي المفكر الذي جاب عقله الحر معظم آفاق المعرفة.

ويمكننا القول دون أن نخشى المبالغة إنه لم يبق مؤلف في الطب العربي إلا وتأثر بالرازي واغترف من معينه، مقتبساً من أقواله، أو ناقلاً بعض آرائه.

أما في أوروبا فقد غدت كتبه منهلاً لطلاب الطب بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي.

ومنذ فجر الطباعة أخذت كتب الرازي تظهر في طبعات مختلفة متلاحقة حتى القرن التاسع عشر.

ومن الجدير بالذكر أن الرازي كان طبيباً ممارساً يستفيد من الخبرة العملية ويتعلم من التجربة الشخصية قبل أن يكون مؤلفاً وأستاذاً في الطب. وكان مفكراً حراً لا يقبل إلا بسلطة العقل، يخضع النصوص الطبية الموجودة في الكتب، وآراء الأباطنة الأقدمين للمحاكمة العقلية والتجربة السريرية.

لقد استوعب الرازي الطب الجالينوسي وأتقن النظريات الطبية واهتدى في ممارسته العملية بالمبادئ الإيقراطية.

كان ينظر بعين الاحترام إلى شخصية المريض، ويراقب تطور الأعراض وسير المرض عنده، وذلك في سبيل التشخيص الصحيح، ووصف الأدوية الناجعة. وكان يعلق أهمية كبرى على الظروف المحيطة بالمريض والمؤثرة في حالته العامة، مراعيًا الفصل وحالة الطقس واتجاه الرياح ودرجة الحرارة، والظروف الصحية للغرفة التي يرقد فيها، مثل مكان فراشه، ودفاء الجو المحيط به، وتوافر الهواء النقي له والإضاءة المناسبة وكان يحرص على الحماية الطاعمية الصحيحة مع إعطاء أبسط الأدوية وأقلها.

وإضافة إلى هذه الصفات الأبقراطية التي تمتع بها الرازي، فإنه امتاز أيضاً بدقة في الملاحظة، وحدة في الذكاء، نكتشفها بسهولة حينما نقرأ وصفه لتطور حالة مريضة، كما اتسم بدرجة عالية من الصبر ومستوى رفيع من الثاني، ومقدرة فائقة على المتابعة، فسجل مشاهداته المرضية بدقة رائعة ودون ملاحظاته السريرية بانتباه شديد.

وقد ظهرت في هذا القرن أعمال كثيرة جدية بأن يشار إليها في هذا المقام، كان هدفها التعرف على مؤلفات الرازي ودراسة محتواها لكي يتم تحديد قيمتها العلمية الحقيقية.

١- فلأبد من الإشارة بالأعمال التي أنجزها المستشرق كراوس (P. KRAUS) (١٩٠٤-١٩٤٤)، الذي نشر بعض مؤلفات الرازي نشرًا علمياً. وقد خسرت (العلوم العربية) هذا المستشرق الذي اختار أن ينهي حياته باكراً فانتحر في سن الأربعين في القاهرة بعد أن قدم لتاريخ العلوم العربية خدمات جلّى.

ونذكر هنا عمليين من أعماله على سبيل المثال:

أ- (رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) وقد حققها كراوس وعلق عليها ونشرها عام ١٩٣٦ في القاهرة، رافقها بدراسات عديدة حول الرازي في بعض الدوريات الهامة المعنية بالاستشراق وتاريخ العلم عند العرب.

وتأتي قيمة رسالة البيروني هذه من قرب عهده بالرازي (توفي البيروني عام ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨ م) ومن اهتمامه الشخصي به كعالم وفيلسوف. وللبيروني مراسلات شهيرة مع ابن سينا حول شخصية الرازي.

وكان المستشرق روسكا (١٨٦٧-١٩٤٩) قد بين في مقالة له بالألمانية نشرها عام ١٩٢٣ أهمية هذه الرسالة التي كتبها البيروني كمصدر لمعرفة سيرة حياة الرازي وتحقيق عناوين الكتب التي ألفها.

وتعتبر هذه الرسالة إحدى أمهات المصادر الموثوق بها التي تثبت قائمة بأسماء الكتب التي ألفها الرازي، وتغلق مجاف في معظم كتب التراجم وطبقات الأطباء أو الحكماء.

ب- (الطب الروحاني):

وقد حققه كراوس ونشره عام ١٩٣٨ ولفت بذلك أنظار مؤرخي العلوم والمستشرقين إليه، فترجمه أربري (A. J. Arberry) من العربية إلى الإنكليزية ونشره مع مقدمة قيمة سنة ١٩٥٠.

٢- ولأبد من الاعتراف بالجهد الكبير الذي قام به الأستاذ البير زكي أسكندر، فإن دراساته العديدة التي تناولت أعمال الرازي هي التي كشفت كثيراً من الحقائق المتعلقة بشخصية الرازي وسيرة حياته، وإضافة إلى ذلك فقد حقق بعض مؤلفات الرازي العامة:

ككتاب محنة الطبيب، وكتاب تجارب البيمارستان وكتاب المرشد أو الفصول.

مؤلفاته

كتب الرازي عدداً من الكتب الهامة في الطب ونورد هنا بشكل مختصر نبذة من كتبه الهامة، ونبدأ بالحاوي.
الحاوي : (١٨).

جمعه الرازي وحضر مادته ونسقها واعتمد عليها في ممارسته السريرية، ورجع إليها في مطالعته، فصارت بمثابة مكتبته الشخصية الصغيرة التي أخذ منها مادة عدد كبير من كتبه، فمن المعروف أن المادة العلمية لكتابه (الجدي والحصية) موجودة في الحاوي. وقد أثبت (البيروني) أن كتاب (القولنج) وكتاب (الأدوية المفردة) وكتاب (المنصوري في الطب) تعود كلها في أصولها إلى الحاوي، كما أثبت أن الرازي كتب بعض أجزاء كتابه (الجامع) معتمداً على الحاوي. ويُنَّ أيضاً أن الحاوي يشتمل على مسودات لأجزاء من (الجامع)، وقد توفي الرازي قبل أن يتاح له إنجاز تأليفها.

وكان ابن أبي أصيبعة قد ذكر كتاب (الجامع) وعدد أجزاءه، كما ذكر كتاب (الحاوي) .. ومع ذلك فقد ظل بعض المؤلفين يخلط بين الكتابين ويظنهما كتاباً واحداً.

وعلي بن العباس كان أول طبيب وجه نقداً لأسلوب (إخراج) الحاوي، ويُنَّ أن هذا الأسلوب ليس بأسلوب الرازي الذي يعرفه الأطباء وطلاب الطب، كما أوحى بأن المادة التي ظهرت في الحاوي ناقصة لا يمكن أن تكون هي كل ما جمعه الرازي، ذلك أن علي بن العباس يعرف غرض الرازي من جمع هذه المادة.

يقول علي بن العباس في مطلع كتابه (كامل الصناعة الطبية) أو (الملكي):

(..... غير أنه لم يذكر فيه شيئاً من الأمور الطبيعية كعلم الاستقصات والأمزجة والأخلاق وتشريح الأعضاء ولا العلاج باليد).

(..... ولا ذكر ما ذكره من ذلك على ترتيب ونظام وعلى وجه من وجوه التعليم، ولا جزأه بالمقالات والفصول والأبواب على ما يشبه علمه ومعرفة بصناعة الطب وتصنيف الكتب، إذ كنت لا أنكر فضله ولا أدفع علمه بصناعة الطب وحسن تأليفه للكتب).

هذه إذن ملاحظات علي بن العباس على الكتاب: للنقص، واضطراب الأسلوب.

وعلي بن العباس يقرر السبب الذي جعل الرازي يقوم بجمع هذه المادة العلمية الضخمة:

(والذي يقع لي من أمره أو أتوهمه على ما يوجب القياس من علمه وفهمه في هذا الكتاب إحدى حالتين: إما أن يكون وضعه وذكر فيه ما ذكر من جميع علم الطب ليكون تذكراً خاصة يرجع إليها

فيما يحتاج إليه من حفظ الصحة ومداواة الأمراض عند الشيخوخة ووقت الهرم والنسيان، أو خوفاً من آفة تعرض لكتبه فيعتاض منها بهذا الكتاب....).

(.....). وإما لأن ينتفع الناس به، ويكون له ذكر حسن من بعده، فعلق جميع ما ذكره فيه تعليقاً ليعود فينظمه ويرتبه ويضيف كل نوع منه إلى ما يشاكله، ويثبت في بابهِ على ما يليق بمعرفته لهذه الصناعة، فيكون الكتاب بذلك كاملاً تاماً، فعاقه عن ذلك عوائق، وجاء الموت قبل إتمامه)...

فصاحب (الملكي) إذن كان أول من فطن إلى طبعة كتاب الحاوي، وبين أن هذا الكتاب ليس من (تأليف) الرازي. أما ابن أبي أصيبعة فيروي قصة إخراج (الحاوي) ويبين فضل ابن العميد الشهير - وزير ركن الدولة في ذلك:

(.....). ابن العميد أستاذ الصاحب بن عباد، وهو كان سبب إظهار كتابه المعروف بالحاول، لأنه كان حصل بالري بعد وفاته فطلبه من أخت أبي بكر وبذل لها دنائير كثيرة حتى أظهرت له مسودات الكتاب. فجمع تلاميذه الأطباء الذين كانوا بالري حتى رتبوا الكتاب، وخرج على ما هو عليه من الاضطراب).

ومن المؤسف أن بعض المؤلفين المعاصرين لا يعرفون مقاله علي بن العباس أو ابن أبي أصيبعة. ويلقون اللوم على الرازي بسبب ضخامة الحاوي أو اضطراب إخراجهِ. كما أن بعضهم يخلط بين (الحاوي) و(الجامع).

ونحن مدينون بالشكر للأستاذ البير زكي اسكندر الذي وضع هذه المسألة في السنوات الأخيرة، وميّز الحاوي عن الجامع، وعنه يأخذ المؤلفون هذه الأيام.

وبسبب ضخامة حجم الحاوي فقد كانت نسخة نادرة عزيزة، وكان من الصعب العودة إليها، بل والعثور عليها. وابن أبي أصيبعة نفسه لم يعثر على نسخة من الحاوي.

ولهذا السبب قام ابن التلميذ (بغداد ق ١٢م) باختصار الحاوي واختيار منتخبات منه. أما الدخوار (دمشق، ق ١٢-١٣م) فقد قنع بتلخيص الكتاب لطالبه وكذلك فعل ابن النفيس (دمشق- القاهرة ق ١٣م)، أحد أبرز تلامذة الدخوار. ولكن رشيد الدين أبو سعيد يعقوب المقدسي (القدس - دمشق- مصر. ق ١٣م) - الذي هو أيضاً من تلامذة الدخوار - كتب تعليقاً خاصاً عن الحاوي.

وبين عامي ١٢٦٦م، ١٢٧٩م قام فرج بن سالم بترجمة هذا العمل إلى اللاتينية (١٩) بطلب من أمير نابولي وصقلية وسماه: (Liber Continens) وظلت مخطوطاته اللاتينية نادرة أيضاً. فمكتبة كلية الطب في باريس لم تكن تمتلك في منتصف القرن الرابع عشر إلا نسخة واحدة منه. ومن الطريف أن ملك فرنسا لويس الحادي عشر اضطر إلى دفع تأمين مالي كبير في مقابل أن يستعير هذه النسخة لكي ينسخ عنها أطباء البلاط الملكي الفرنسي مرجعاً لهم.

وفي عام ١٤٨٦ م ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب (٢٠)، وبين عام ١٥٠٩م وعام ١٥٤٢م ظهرت طبعات عديدة منه.

وقد قام عدد من العلماء (٢١) بدراسات طريفة على الحاوي. فقد اعاد بيرجنز Pergens تبويب الكتاب ورتب المقتبسات حسب المؤلف الذي أخذت عنه، وجمع الاسهامات الشخصية للرازي التي لخصت خبرته الطبية الخاصة والتي أشار إليها المؤلف في الحاوي بكلمة (لي). وقد استعمل بيرجنز Pergens في عمله هذا الترجمة اللاتينية للكتاب. وهذه المحاولة جديرة بأن تعاد مع استعمال النص العربي ومقارنته بالأصول الإغريقية التي أفاد منها الرازي.

أما ديترش Dietrich فقد حلل مصادر الكتاب وتأكد من نسبة المقتبسات إلى أصحابها.

وأما هيرشبرغ T. hirschberg العالم باللغات وشيخ مؤرخي طب العيون فقد قام بدراسة هامة على الجزء الثاني (٢٢) من الحاوي المخصص لطب العيون مستعملاً الترجمة اللاتينية للحاوي. ذلك أن الأصل العربي لم يتوافر لهيرشبرغ، ولدى مقارنته الفقرات المقتبسة عن المؤلفين الإغريق بالأصول الإغريقية تبين له أن هناك تطابقاً كاملاً بين الفقرات وأمانة في الإسناد، مما يدل على مدى دقة الترجمة من اليونانية إلى العربية، وعلى المستوى الرفيع الذي يمتاز به عمل الرازي.

كما قام هيرشبرغ بدراسة أخرى اختبر فيها الترجمة من العربية إلى اللاتينية. فبينما كان هيرشبرغ يقوم بدراسة النص العربي لكتابين في الكحل من القرن الثالث عشر وجد فيهما فقرات مأخوذة عن الحاوي، وعندما قرّن هذه الفقرات بما يقابلها في النص اللاتيني للحاوي وجد أن الترجمة اللاتينية دقيقة وأمانة. وهذان الكتابان اللذان وجد هيرشبرغ فيهما هذه النصوص هما: (الكافي في الكحل) لخليفة ابن أبي المحاسن الحلبي، و(نور العيون وجامع الفنون) لصلاح الدين ابن يوسف الحموي. (٢٣).

ومن جملة مزايا الجزء الثاني من الحاوي أنه يحفظ لنا أسلوب انتيلوس (٢٤).

في جراحة العيون المصابة بالساد (نزول الماء) ذلك أن الأصل الإغريقي ضاع منذ ومن طويل ولم يبق للتاريخ إلا ما حفظه الحاوي.

ولما كان المجوسي قد وجه نقداً للحاوي بأنه لم يعط الاهتمام الكافي للجراحة، فقد درس هيرشبرغ هذه المسألة وقال: إن هذا النقد قد يكون صائباً بشكل عام ولكنه لا ينطبق بحال من الأحوال على الجزء الثاني من الحاوي ذلك أن هذا الجزء أعطى جراحة العين حقها من الاهتمام.

ونحن نعلم أن الرازي كتب كتاباً خاصاً في الجراحة العينية لم يصل إلينا.. ولعلنا إذا عثرنا عليه نجد جزءاً من مادته الخام في الحاوي.

وفي هذا الجزء من الحاوي نجد ثروة من المقتبسات الإغريقية التي ضاع أصلها بعضها لجاليانوس وبعضها لروفس واطيلوس أو هيروفيلوس أو سورانوس أو الاسكندر (٢٥).

٢- المنصوري: (٢٦):

تأتي شهرة هذا الكتاب في الدرجة الثانية بعد الحاوي، وقد كتبه الرازي للأمير الساماني المنصور بن اسحق بن أحمد أمير خراسان وكرمان حاكم الري.

يقع الكتاب في عشر مقالات. ويمكن أن نقول بشكل عام إن المقالات الست الأولى اهتمت بالطب النظري ومن ضمنه التشريح، وإن المقالات الأربع الأخيرة خصصت للطب العملي. وأهم هذه المقالات المقالة التاسعة التي تستعرض الأمراض من الرأس إلى القدم على أسلوب ذلك العصر.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية والاعتقاد السائد أن الذي ترجمه هو جيرار الكريموني (٢٨)، وطبع لأول مرة في ميلانو عام ١٤٨١م، وبعد ذلك صدرت عدة طبعات منه بين عامي ١٤٨٩ و ١٥٤٤ م في البندقية وفرانكفورت وبازل وليون وباريس.

كان المنصوري موضع تعليقات كثيرة في أوروبا، فبين عام ١٤٩٠ وعام ١٦٩٠ ظهر ثلاثون تعليقاً عليه من شروح وتفسيرات، طُبِعَ جزءٌ منها. وبعض أصحاب هذه التعليقات يعدون من مشاهير أساتذة الطب الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

أما المقالة التاسعة من الكتاب فقد كانت موضع اهتمام كثير من الدارسين في أوروبا ذلك أنها طبعت وحدها مراراً، كما شرحت لطلاب الطب باللاتينية وطُبعت شروحها عدة مرات. واحتفظت بقيمتها العلمية لدى الأطباء حتى القرن السابع عشر.

وقد نشر رايسكه Reiske المنصوري عام ١٧٧٦م بنصه العربي واللاتيني كما نشر (ده كونيغ) De koning النص العربي للجزء الخاص بالتشريح من هذا الكتاب مع ترجمة فرنسية قيمة، أما القسم الخاص بالعين منه فقد ترجمه برونر Brunner إلى الألمانية بطلب من هيرشبرغ عام ١٩٠٠ م.

وفي هذا القسم يتحدث الرازي لأول مرة في التاريخ عن تأثير حركة الحدقة بالنور، وقد كان مورجاني (في القرن الثامن عشر) أول من انتبه إلى ذلك فأشار إلى أن الرازي هو السباق إلى اكتشاف هذه الخاصية الغريزية. ثم أكد ذلك بدج Budge في منتصف القرن التاسع عشر. (٢٩).

والمؤسف أن مؤرخي طب العيون لا يتوقفون طويلاً عند هذه المسألة الهامة التي فاتت الأطباء والفلاسفة الإغريق كما يقول هيرشبرغ. والمؤسف أيضاً أن أطباء العيون في العالم لا يعرفون هذه الحقيقة بل إن معظمهم لا يكاد يعرف من هو الرازي. والأشد إيلاماً أن الأطباء العرب ليسوا أحسن حالاً في هذه المسألة من زملائهم الأجانب على الرغم من أن كشف الرازي هذا هو إحدى النقاط المضيئة في تاريخ العلوم العربية.

وقد حقق الزميل الدكتور حازم البكري مؤخراً كتاب الطب المنصوري ونشره في طبعة أنيقة (٣٠).

٣- الطب الروحاني: (٣١)

ذكرنا مسبقاً أن هذا الكتاب حقق ونشر بالعربية كما ترجم إلى الإنكليزية، وكان الرازي قد ألف هذا الكتاب ليكون (قريباً) لكتابه (الطب المنصوري)، وقدمه للأمير الساماني نفسه منصور بن اسحق حاكم الري.

فالكتاب الأول غرضه معالجة الجسد، والثاني يهدف إلى معالجة الروح (وإصلاح أخلاق النفس) على حدّ تعبير المؤلف.

وفي هذا الكتاب يتبنى الرازي أفكاراً من كتاب جالينوس (في نفي الغم).

ويقع الكتاب في عشرين فصلاً يبيّن فيه مؤلفه كيفية درء (عوارض النفس الرديئة) (والشوائب الذميمة)، (والإقلاع عنها) (وإصلاحها): كالحمى والغضب والكذب والبخل والشره.

وتحدث في فصل خاص عن (إدمان السكر)، ومؤثراته المؤدية إلى (المهالك والأسقام) وخصص الفصل الأول للحديث عن (فضل العقل). وأفرد فصلاً آخر (للسيرة الفاضلة ومعاملة الناس بالعدل، والأخذ بالرفق والرحمة والنصح، والاجتهاد لنفع الآخرين، والالتزام بالعدل والإنصاف).

ويظن بعض المؤرخين أن الرازي تتلمذ على يد أبي زيد البلخي (أحمد بن سهل) الفيلسوف - الطبيب الذي ولد حوالي عام ٢٣٦ هـ = ٨٥٠ م، وتوفي عام ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م).

وكان أبو زيد البلخي قد كتب كتاباً هاماً في الطب أسماه (مصالح الأبدان والأنفس) بقي منه نسختان مخطوطتان في مكتبة (أيا صوفيا) في استنبول (٣٢). وقد نشر الأستاذ سزكين صورة لإحدى هاتين المخطوطتين.

وقد قسم البلخي كتابه إلى مقاليتين، الأولى: (في تدبير مصالح الأبدان)، والثانية: (في تدبير مصالح النفس). وتحتوي المقالة الأولى على أربعة عشر باباً يبيّن فيها المؤلف أساليب حفظ صحة البدن، ووسائل تدبير المساكن والمياه والأهوية والملابس والمطاعم والمشارب والنوم والاستحمام والرياضة والعلاقات الجنسية، كما أفرد باباً لوسائل استعادة الصحة وكيفية ذلك.

أما المقالة الثانية - موضوع اهتمامنا هنا - فمخصصة لحفظ صحة الأنفس، وفيها ثمانية أبواب، وهذه عناوين بعض الأبواب، نذكرها لأنها توحى إلينا بوجه شبه مع بعض موضوعات كتاب (الطب الروحاني).

الباب الخامس: في تدبير صرف الغضب وقمعه.

الباب السادس: في تدبير تسكين الخوف والفرع.

الباب السابع: في تدبير دفع الحزن والجزع.

ويمكن للدارس اليوم أن يقارن المادة العلمية في المقالة الثانية من هذا الكتاب بكتاب الطب

الروحاني في محاولة لمعرفة ما إذا كان ثمة تأثير بكتاب البلخي، ذلك أننا إذا اعتمدنا مقالته البيروني عن تاريخ ولادة الرازي في عام ٢٥١هـ - ٢٦٥هـ تبين لنا أن البلخي يكبره بحوالي خمس عشرة سنة، فمن المحتمل إذن أن يكون الرازي قد تتلمذ حقاً على البلخي وتأثر به.

٤- الجامع الكبير: (٣٣)

حاول الرازي أن يكتب موسوعة طبية باسم (الجامع الكبير) معتمداً على المادة العلمية التي توافرت في خزائنه الخاصة، تلك المادة التي أخرجها تلاميذه باسم (الحاوي) كما أسلفنا. وقد تمكن الرازي من أنجاز تأليف اثني عشر جزءاً من هذه الموسوعة، ثم عجز وتوفي قبل أن ينتهي من تأليف بقية أجزائها.

ويذكر لنا ابن النديم وابن أبي أصيبعة أسماء هذه الأجزاء.

ويحدثنا الرازي نفسه في كتابه (السيرة الفلسفية) عن الجهد الذي بذله في هذا السبيل قائلاً:

(وأنه بلغ من صبري واجتهادي أنني كتبت بمثل خط التعاويذ في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وبقيت في عمل (الجامع الكبير) خمس عشرة سنة أعمل الليل والنهار حتى ضعف بصري...).

والرازي يعتز في موضع آخر من كتابه (السيرة الفلسفية) بكتابه (الجامع الكبير) قائلاً: (والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة، ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي).

لقد كانت هناك، في الحقيقة، مسألة غامضة في تاريخ الطب العربي، ونحن ندين لألبيير زكي اسكندر بجلانها. ذلك أن بعض المؤرخين وأصحاب التراجم خلطوا بين (الحاوي) و(الجامع) لتشابه الاسمين أولاً ولأن هذين الكتابين لم ينسخا كثيراً بسبب ضخامة حجميهما، مما جعلهما بعيدين عن متناول جميع المهتمين، وقد بدأت المشكلة في القرن الرابع الهجري.. إذ لم يذكر ابن جلجل اسم (الحاوي) بل ذكر (الجامع)(٣٤).

وعد ابن النديم (٣٥) العاملين عملاً واحداً. فقال (كتاب الحاوي ويسمى الجامع الحاضر لصناعة الطب). والتبس الأمر كذلك على البيروني (٣٦) الذي صنف قائمة بمؤلفات الرازي.

ولما كتب القفطي كتابه (أخبار العلماء، بأخبار الحكماء)، واعتمد فيه على ابن جلجل وابن النديم، وقع في الخطأ نفسه.

أما ابن أبي أصيبعة فعلى الرغم من أنه لم ير الكتابين فقد ميز بينهما، وذكر أجزاء الجامع.

وقد بين (اسكندر) الفرق بين هذين الكتابين، ووضح العلاقة بينهما وبحث عن مادة (الجامع الكبير) في الكتب المخطوطة المحفوظة في المكتبات المختلفة واكتشف بعض أجزاء (الجامع) التي حفظت في بعض المكتبات على أنها أجزاء من (الحاوي).

كما بين (اسكندر) أن الرازي توفي قبل أن يكتب (الجامع في العين) و(الجامع في الحميات).
٥- المرشد: (الفصول) (٣٩).

اختار الرازي لكتابه هذا العنوان ناسجاً على منوال كتاب أبقراط الشهير (٤٠) وهادفاً إلى غايته نفسها في إيضاح بعض نظريات الطب ليكون مدخلاً للدراسة يساعد الطلبة المبتدئين وييسر لهم كليات الطب. كما يجمع للممارسين باقية من الحكم الطبية التي تلخص خبرة الأطباء المجريين على شكل أقوال مأثورة (فصول).

وكان يوحنا بن ماسويه قد كتب كتاباً يشبه كتاب أبقراط سماه:

- (النوار الطبية) أو (الفصول الحكيمة) (٤١).

ويوجه الرازي في مطلع كتابه (المرشد) نقداً لفصول أبقراط ويصف هذه الفصول (بالاختلاط) (وعدم النظام) (والغموض) (والتقصير).

ويحاول الرازي أن يسد النقص في فصول أبقراط، وأن يوضح بعض المقولات (الغامضة). وإضافة إلى ذلك فإنه يغني كتابه بأقوال من بعض الأطباء الكبار الذين جاءوا بعد أبقراط وأهمهم جالينوس.

وكان الرازي قد حفظ في الحاوي بعض (المختارات) من فصول أبقراط.

ولهذا الكتاب أهمية إضافية في تاريخ الطب، فقد كتبه الرازي في أواخر أيامه بعد أن شرع في كتابة مؤلفه الكبير (الجامع) الذي (جمع) فيه خلاصة خبرته في الممارسة الطبية والتدريس، وبعد أن اكتملت تجربته في التأليف، ولذلك جاء (المرشد) إلى جانب (الجامع) تنويجاً لأعمال الرازي الطبية. وهو في (المرشد) يذكر أسماء عدد كبير من مؤلفاته الهامة: (الجامع الكبير)،

(دفع مضار الأغذية)، (الشكوك على جالينوس) الخ...

وقد جاء هذا الكتاب وافياً بالغرض، على درجة رفيعة من الترتيب والتبويب يسهل تناوله.. فالفصول فيه جاءت متسلسلة بشكل منطقي جعل منه مورداً مثالياً لطلاب الطب، وعباراته في منتهى الوضوح والاختصار. لذلك فإن (نظامي عروضي) السمرقندي يورد اسم هذا الكتاب كمرجع أساسي لدراسة الطب، لا يستغني عنه الطلبة في بداية حياتهم العلمية.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وطبع في القرن الخامس عشر.

٦- الجلدري والحصبة: (٤٢).

وفي هذا الكتاب أيضاً حقق الرازي إنجازاً تاريخياً هاماً في مسيرة الطب، إذ وضع التشخيص التفريقي بين هذين المرضين، كما قام بوصف تطورهما السريري وصفاً دقيقاً.

وقد ترجم هذا الكتاب باكراً إلى اللغتين السريانية والارمنية ثم ظهرت ترجمتان لاتينيتان

مختلفتان عن الإغريقية. وقد طبعت الترجمة اللاتينية ثلاث عشرة مرة بين سنتي ١٤٩٨ و ١٥٨٦. أما الترجمة الإغريقية فقد طبعت عام ١٥٤٨. وفي عام ١٧٤٧ ترجم الكتاب من العربية مباشرة إلى اللاتينية.

وفي العصر الحديث انتبه الأطباء من جديد إلى أهمية هذا الكتاب فترجموه إلى الفرنسية والانكليزية والألمانية. وحتى سنة ١٨٦٦ كان قد صدر من هذا الكتاب في أوروبا ست وثلاثون طبعة مختلفة. وهذا يعطينا البرهان الأكيد على أن العلماء المنصفين والمؤرخين النزيبين يظلون في كل العصور أقوى من المعرضين والممتعصبين.

وقصة هذا الكتاب وقيمتها في الأوساط العلمية في الغرب تدفعنا إلى مضاعفة الجهد للبحث في تراثنا العلمي الحقيقي وتحقيقه ووضع بين أيدي الناس، لكي تتكلم كنوزه عن نفسها، فتراثنا العلمي خير من يتكلم عن الرسالة التي اضطلعت أمتنا بحملها.

وإذا تأملنا في الأسلوب الذي يتحدث به براون في كتابه (الطب العربي) (٤٣) أو الذي يتحدث به مايروهوف في كتابه (تراث الإسلام) (٤٤) عن كتاب الرازي هذا، تأكدنا من أن الظلم الذي لحق بالعرب في مجال تاريخ العلوم لابد أن يزول وأن التجاهل الذي وجه به علماء هذه الأمة سيجد نهايته فالحقائق لابد من أن تظهر.

٧- في منافع الأغذية ودفع مضارها:

طبع هذا الكتاب في القاهرة منذ أكثر من مئة عام، وهو أحد أحسن نماذج هذا النوع من الكتب التي يحفل بها التراث العربي الطبي، ذلك أن القدماء انطلقوا من قاعدة ثابتة فيما يتعلق (بحفظ الصحة موجودة) (واستردادها مفقودة). فالصحة تحفظ بوسائل عديدة أحدها الغذاء. ومنها -على سبيل المثال وليس الحصر- النوم واليقظة، والاستحمام، والرياضة والحركة والسكون وغيرها، فإذا انحرفت الصحة حاول الطبيب أولاً استعادتها بالتحكم في هذه الأمور جميعها ومنها الغذاء، ولا يجوز اللجوء إلى (الدواء)، إلا إذا أخفقت هذه الوسائل الطبيعية الأخرى.

وعلى الطبيب أن ينصح الناس: كيف يتحكمون في عادات طعامهم وشرابهم ونومهم ومسكنهم ورياضتهم.. الخ.. من أجل أن يحفظوا صحتهم.

وفي مطلع الكتاب يوجه الرازي نقداً علمياً شديداً لجالينوس، يتعلق ببعض ماكتبه في هذا الموضوع.

ويقع هذا الكتاب في تسعة عشر فصلاً تتحدث كلها عن منافع الأغذية المختلفة وأنواعها وتبين مضارها. ويعرض هذا الكتاب أنواع الطعام والشراب كالبقول والفواكه واللحوم المختلفة المصدر والحلوى بأشكالها العديدة. ويسرد الكتاب أساليب تحضير أنواع عديدة من الأطعمة كالقديد والكوامخ ويبين تأثيرها على الجسد، كما يذكر أنواع التوابل وفعلها في الطعام وأثرها في مذاقه.

وفيه نصائح كثيرة تتعلق بعادات الطعام والشراب وكمية ما يتناول الإنسان منه، ومواعيد الطعام وتبويب أشكال الأغذية. كما يبين علاقة الطعام بالاستحمام أو بالرياضة أو النوم. ويذكر معالجة الخمار بالنوم.

وفي الكتاب فصل طريف عن (منافع الشراب المسكر ومضاره).

٨- التقسيم والتشجير: (٤٦).

وهو كتاب مختصر يلخص أعراض الأمراض ويذكر معالجاتها، وقد تمتع هذا الكتاب بشهرة كبيرة في أوروبا في العصور الوسطى ذلك أن جيرار الكريموني ترجمه إلى اللاتينية، كما ترجمه موسى بن طيبون من العربية إلى العبرية.

وفي هذا الكتاب يخصص الرازي لأمراض العين ثمانية عشر فصلاً من مجموع مئة وتسعة وخمسين فصلاً هي كامل فصول الكتاب.

وفي هذا الكتاب قسم مخصص للأدوية المركبة يشتمل على ستة وأربعين فصلاً، خصص الرازي منها فصلاً مستقلاً لأدوية العين، ويشتمل هذا الفصل على ست وعشرين وصفاً مركبة لمعالجة أمراض العين المختلفة (٤٧).

٩- براء الساعة: (٤٨).

ويرمي الرازي من وراء تأليف هذا الكتاب إلى إثبات أن ثمة بعض الحالات المرضية التي تقبل الشفاء بالمعالجة الصحيحة خلال ساعة واحدة. مميّزاً هذه الزمرة من الأمراض عن الأمراض المزمنة. وهو يرد على رأي بعض الأطباء: (حتى قال بعضهم): إن كثيراً من العلل (إنما تتكون وتجتمع على مدى الأيام والشهور) فما كان هذا (سبيله) فلا يمكن أن يكون برؤه في يوم واحد، بل لابد أن يتم الإبراء تدريجياً أيضاً (يمثل هذا العدد من الأيام)، (كل ذلك لأنهم يريدون كثرة الذهاب والمجيء إلى العليل).

ويعدد الرازي بعض الحالات الحادة وبعض الأمراض التي تطرأ بشكل مفاجئ، ويصنفها (من القرن إلى القدم) على عادة المؤلفين في ذلك العصر، ويرتبها حسب الأعضاء، ويبتدئ ببعض أنواع الصداع، ويمر بأشكال من الزكام، وبعض الحالات العينية التي تطرأ على البصر، وينتقل إلى آلام الأسنان، ويمر بالقولنجات وعرق النسا وأشكال من الإعياء، والتعب.... ويبين أن هذه كلها من الأمراض التي لا تستدعي تردد الطبيب على المريض، وتقبل الشفاء في ساعة واحدة.

١٠- من لا يحضره طبيب: (٤٩).

في هذا الكتاب لا يظهر الرازي لنا طبيباً ممارساً من الدرجة الأولى فحسب... بل كإنسان همه الأول معالجة الناس الفقراء الذين يسكنون بعيداً عن أماكن وجود الأطباء، أو أولئك الذين لا يملكون

ثمن الأدوية الغالية (لما رأيت الفضلاء، والأطباء في تصانيفهم ذكروا أدوية وأغذية لا تكاد توجد إلا في خزائن الملوك...).

وغرض هذا الكتاب تبسيط المعرفة الطبية لعامة الناس وشرح بعض أساليب الإسعافات الأولية. (غرضه إيضاح الأمراض علة علة، وتبيان مايمكن علاجه بالأدوية الموجودة التي يسهل على عامة الناس وخاصتهم استعمالها) (.... ليكون عوناً لمن يحتاج إلى المعالجة، وليس لديه القدرة أن يستشير الطبيب.).

الرازي وجالينوس

بينما في أكثر من موضع مدى احترام الرازي لجالينوس وكيف أنه اعتبره أعظم المعلمين والأطباء.. وكيف كان يعتز بأنه تتلمذ عليه وأخذ عنه، وكيف كان يعززه إذا وجد عنده بعض الأخطاء ويعتبرها من باب السهو وليس من باب الغلط(٥٠).

(..... في جلالاته ومعرفته وتقدمه في جميع أجزاء الفلسفة، ومكانته....)

(..... من هو أعظم مني، وبه اهتمدت، وأثره اقتصت، ومن من بحره استقيت.....).

(..... وهذا سهو من الفاضل جالينوس.....)

ومع ذلك فقد قوم الرازي أخطاء جالينوس، ووجه له النقد كلما كان ذلك ضرورياً، لأنه لايقبل أن يأخذ الأفكار باعتبار أنها من المسملمات، بل يعتبر (العقل) الحكم الوحيد بين أصحاب الأفكار.

وكان الرازي يؤمن بقوانين التطور والتقدم، لذلك اعتبر أنه من الطبيعي أن يتفوق التلميذ النابه على أساتذته، وأن تأتي أفكاره متقدمة على أفكارهم متجاوزة إياها. ولهذا فإن الرازي لم يكن يتهيب من أن يتصرف باعتباره في وضع يسمح له بامتلاك معرفة أكثر مما امتلكه (السلف الصالح)، ولم يكن يجد أية غضاضة في أن يأتي الوقت الذي يبزه فيه تلامذته، والذي يتفوق عليه فيه (الخلف) فالأجيال القادمة يجب أن تكتشف ماكان مجهولاً من الأقدمين وأن تعرف مالم يعرفوه.

وقد كتب الرازي كتاباً بعنوان (في الشكوك على فاضل الأطباء جالينوس).

ونجد صدى هذه الأفكار عند ابن النفيس في مقدمة كتابه (شرح تشريح القانون) (٥١)، حيث يقدم للقارئ كيف أنه يعتبر آراء جالينوس وتعاليم ابن سينا غير صحيحة وكيف يسمح لنفسه بأن يصححها.

ولعل تقدير الرازي لجالينوس يبتدئ أيضاً في أعماله التي قام بها لإعادة إخراج بعض كتب جالينوس إخراجاً جديداً مختصراً بقصد تبسيطها وتسهيل فهمها من قبل طلبة الطب، وكان حين بن اسحق وقسطا بن لوقا قد قاما بعمل مشابه في تبسيط كتب ابقراط وجالينوس.

وأهم هذه الأعمال هي:

- ١- تلخيص كتاب النبض الكبير لجالينوس (اختصار). (٥٢).
- ٢- تلخيص كتاب الأعضاء الآلئة لجالينوس. (٥٣).
- ٣- اختصار كتاب حيلة البرء لجالينوس. (تلخيص). (٥٤).
- ٤- تلخيص كتاب العلل والأعراض. لجالينوس. (٥٥).

ومن الطريف أن نلاحظ أن هذه الكتب جميعها كانت قد تعرضت لإعادة إخراجها من قبل ثابت بن قره. وتحمل معظمها أسماء (جوامع كتاب.... لجالينوس). كما أن أبا الفرج بن الطبيب قام فيما بعد بإخراجها تحت اسم (ثمر كتاب.... لجالينوس).

أما ابن رشد فقد لخص الكتابين الأخيرين من كتب جالينوس على طريقتة الخاصة.

وفي كتابه (الشكوك على جالينوس) ينقد الرازي أستاذه جالينوس ويناقض عدداً كبيراً من آرائه في كتبه العديدة، وأهم هذه الكتب:

١- آراء أبقرط وأفلاطون.

٢- البرهان.

٣- التجربة الطبية.

٤- حيلة البرء.

٥- العلل والأعراض.

الرازي الكحال

الجزء الثاني من الحاوي:

أفرد تلامذة الرازي الجزء الثاني من الحاوي للموضوعات المتعلقة بالعين، وحاولوا تبويب هذه المادة وتنسيقها، ولكنها جاءت غير وافية بالغرض، فلم يحسنوا تبويب الأمراض، ولا توزيع المادة العلمية على أبواب وفصول واضحة الحدود. (٥٦).

وقد سبق أن أشرنا إلى عيوب (إخراج) الحاوي على يد تلامذة مؤلفه.

وإذا استعرضنا هذا الجزء الثاني من الكتاب وجدنا أنه مقسم إلى تسعة أبواب.

١- ففي الباب الأول نجد خليطاً من علم التشريح وعلم الأدوية. وفيه تصنيف لأمراض العين وفق الموقع التشريحي للإصابة. وفيه أمور كلية في المعالجات وبعض الموضوعات المتعلقة بالأمراض والمريريات خاصة ما يتعلق بالجفن.

٢- أما الباب الثاني فيكاد يقتصر على أمراض الجفن وأمراض الملتحمة، ويأخذ (الرمد) في هذا الكتاب حصة كبيرة: أنواعه وأسبابه وتصنيفه وأعراضه ومعالجته. وترد فيه فقرات عن انتفاخ الجفن وأورامه وعن السرطان.

٣- وفي الباب الثالث نجد أربعة أقسام رئيسة:

بقية أمراض الجفن وأمراض الملتحمة، ورضوض العين، وأمراض جملة المقلبة كالحول والجحوظ، وبعض اضطرابات البصر والقوة المبصرة كالعشاوة.

ولكن هذه الأقسام لا تبدو متميزة في هذا الباب بل مختلطة ومتداخلة.

٤- أما الباب الرابع فمكرس لأمراض خاصة: (علل العين الحادثة عن تشنج عضلها واسترخائه وانتهاكه).

٥- وهذا الباب الخامس مقتصر على زمرة أخرى من الأمراض - تلك التي تظهر في الحدقة، ومنها اتساع الحدقة، وضيقها، ومنها الماء وطرق معالجته وجراحته (قدحه).

٦- وفي الباب السادس صنف أمراض القوة الباصرة، ومنها ضعف البصر والخيالات واضطرابات البصر. وفيه أيضاً أمراض حواف الأجفان.

تصنيف هذا الكتاب ناقص إذن، وما يزال الكتاب بانتظار من يعيد تصنيفه من وجهة نظر المؤلف). بمعنى أننا نستطيع أن نتصور لو أن الرازي أتبع له أن يعيش وأن يظل قوياً وقادراً على (إخراج) هذا الكتاب.....كيف كان سينصفه؟! ما التوبييب المفضل لدى الرازي؟! هل يستطيع الباحث العصري إذا استوحى تبويب كتب الرازي الأخرى- أن يتبأ برغبة الرازي وتصوره؟!.

من البديهي أن مثل هذا العمل فيه تجرؤ على (تراث الرازي) ربما لا يكون مستساغاً، ولكن أحداً حتى الآن لم يقم بمثل هذه المحاولة.

وثمة واجب آخر ينتظر الباحثين وهو تصنيف المقتبسات التي وردت في هذا الكتاب وتبويبها، ذلك أننا بهذه العملية نصبح قادرين على ترميم جزء كبير من الكتب التي ضاعت، والتي حفظ الحايي جزءاً من مادتها. وفي الحايي فقرات كثيرة من مقالتي ماسرجويه البصري.

وفيه مقتبسات أخرى كثيرة من مؤلفي أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع. نحن بأشد الحاجة التي جمعها. (٥٧).

وفي الحايي أيضاً بعض الفقرات التي صدرها الرازي بكلمة (لي) ليدلل على أنها من بنات أفكاره، وليست منقولة عن كتب القدماء، وهي إما آراء خاصة كتبها تعليقا على ماورد عند الأساتذة الذين نقل عنهم: مؤيداً أو معارضاً أو مضيفاً، أو أنها مشاهدات سريرية مأخوذة من حصيلة ممارسته الطبية الطويلة.

ولاشك أن المادة العلمية الموجودة في هذا الكتاب (الجزء الثاني من الحايي تكفي لتأليف كتاب

كامل في أمراض العين، يغطي كل المباحث اللازمة بما فيها جراحة العين -كما قال هيرشبرغ- وفيها خلاصة مكثفة لما قاله القدماء. اختيرت من قبل قارئ وممارس واسع الخبرة وأستاذ مقتدر.

ويرى الأستاذ ألبير زكي اسكندر أن الرازي كان ينوي أن يقوم بهذا العمل، وأن يولف (الجامع في العين) ولكن المنية أدركته قبل هذه الغاية.

أما المادة المتعلقة بجراحة العين التي نجدها في الحاوي فإنها تكفي للبرهنة على أن الرازي مارس بنفسه هذا الفن، ولاشك أنها ساعدت مساعدة كبيرة في تأليفه كتابه (في علاج العين بالحديد).

المشجرة (٥٨).

وهذه رسالة قصيرة في أمراض العين كتبها الرازي. ولم يذكرها أصحاب كتب التراجم.

وأول من ذكرها هو خليفة بن أبي المحاسن الحلبي في القرن الثالث عشر الميلادي باعتبار أنها أحد المراجع التي اعتمدها في تأليف كتابه (الكافي في الكحل).

وبدراسة هذه الرسالة يتأكد لنا أنها من تأليف الرازي ففيها نعر على أسلوبه في التعبير وطريقته في عرض المادة العلمية، وإضافة إلى ذلك ففيها ذكر لحركة الحدقة وتأثرها بالنور.

وطريقة عرض مسألة (حركة الحدقة) تتسجم مع طريقة الرازي في (الحاوي) و(المنصوري)، وفوق ذلك فإن المؤلفات الأخرى التي ظهرت قبل عصر عمار بن علي الموصلي لا تعرف شيئاً عن (حركة الحدقة) باستثناء كتابات الرازي، وعمار هو أول من استفاد من ملاحظة الرازي التاريخية هذه التي -على حد تعبير هيرشبرغ- جاءت لتبين تقصير المفكرين والفلاسفة قبل الرازي في اكتشاف هذه الظاهرة التي يفترض أن تكون مألوفة وسهلة الملاحظة.

أما تبويب هذه الرسالة (المشجرة) فإنه يشير إلى عصر الرازي، إنها تقع بين مرحلة التبويب التي تنبأها حنين ومرحلة التبويب الجديد الذي يعبر عنه علي بن عيسى وعمار بن علي الموصلي.

تقع هذه الرسالة في أربعة أبواب:

١- في ماهية حد العين وكيفية تركيبها.

٢- في العلل العارضة للعين.

٣- في أسباب الأمراض العارضة للعين وعلاماتها.

٤- في علاج الأمراض العارضة للعين.

فالباب الأول هنا مخصص لعلم التشريح.

والباب الثاني: يحدد فيه المؤلف الأمراض التي تصيب أجزاء العين المختلفة، وقد صنفت الأمراض وفق تسلسل تشريحي صارم.

والباب الثالث: يعرض أسباب أمراض العين وعلامات هذه الأمراض، وتأتي المعالجات في الباب الرابع.

فالباب الثالث: من المشجرة هو الذي يسجل الخطوة التاريخية الهامة التي خطاها الرازي في مضممار تبويب الكتب أو (تصنيف كتب التدريس)، إذ أنه جمع أسباب الأمراض وعلامات هذه الأمراض في موضع واحد كان الأقدمون يضعون الأسباب وحدها في باب والعلامات وحدها في باب آخر.

وفي الباب الثالث يظهر تأثر المؤلف بكتاب حنين (المسائل في العين) ذلك أن هذه الرسالة (المشجرة) كتبت على طريقة كتاب حنين أي على طريقة السؤال والجواب. فالباب الثالث في المشجرة يجمع المقاليتين الثانية والثالثة في المسائل، فالمقالة الثانية مخصصة لأسباب أمراض العين، والثالثة مخصصة للعلامات.

ويتفق الرازي مع حنين في أنه ترك (المعالجات) إلى موضع آخر.

فالرازي إذن يقف في منتصف الطريق بين حنين الذي وضع في المسائل أسباب الأمراض وحدها، وعلاماتها وحدها، ومعالجتها وحدها. وبين علي بن عيسى الذي وضع الأسباب والعلامات والمعالجات في موضع واحد.

فالمسألة في (مسائل حنين) تحتوي على سبب المرض أو أعراضه، بينما المسألة في (للمشجرة) تجمع الأمرين معاً.

وثمة فقرات في المشجرة ينقلها الرازي حرفياً عن مسائل حنين.

أما الباب الرابع في المشجرة فقد جاء مختصراً يذكر الرازي فيه بشكل حاسم دواء محدداً للمرض ولا يتردد بين الوصفات المختلفة التي تحفل بها كتب القدماء، أو الكتب المدرسية.

نرى هل اختار الرازي هنا الدواء الذي جربه بنفسه؟!

ومن الممكن للدارسين أن يراجعوا ماكتبه الرازي في مواضع مختلفة من كتب لمعالجة أمراض العين مرضاً مرضاً لكي يعرفوا ما إذا كان يفصح عن اسم الدواء المركب الذي اختاره نتيجة لخبرته في الممارسة الطويلة.

إنجازات الرازي:

وإذا قرأنا ملاحظات الرازي الخاصة الواردة في (الحاوي) أو الفصول المتعلقة بالعين الموجودة في (المنصوري) أو في (التقسيم والتشجير) يتبين لنا أن الرازي اشتغل بمعالجة أمراض العين ومدواتها وأنه قام بنفسه بإجراء الأعمال الجراحية العديدة في مجال العين كما قام بتطوير أسلوب خاص به في بعض العمليات كما في الناسور الدمعي أو في قدح الماء النازل في العين.

وفي كتاباته يتبين لنا أنه يشير في عدد من المواضع إلى نتائج خبرته الشخصية في المعالجة. وأحسن مثال على ذلك أنه يؤكد على أهمية استعمال المخدرات الموضعية في معالجة أمراض العين المؤلمة. ويبين دورها في المساعدة على شفاء المريض فضلاً عن تخليصه من آلامه (٥٩). ولكنه ينبه إلى الخطر الذي ينجم عن استعمال هذه الأدوية استعمالاً مديداً. وفي معالجة قمل الأهداب باستعمال المراهم المحتوية على مركبات الزئبق. يشير الرازي أن تجربته الخاصة برهنت على نجاعة هذا النوع من الأدوية (٦٠).

وقد سبق أن اشرنا إلى أن الرازي كان أول من وصف حركة الحدقة وتأثرها بالنور. ويعجب هيرشبرغ كيف فانت هذه الملاحظة على الفلاسفة والعلماء الذين عاشوا قبل عصر الرازي، وكيف أن مثل هذه الظاهرة التي ينبغي أن تلفت أنظار الناس إليها بشكل يومي ظلت خارج دائرة الاهتمام حتى القرن العاشر (٦١).

وقد أشار الرازي إلى هذه الملاحظة في كتاب (الطب المنصوري)، موضحاً الفرق بين حركة الحدقة التي نلاحظها إذا أغلقنا العين الثانية تلك الظاهرة التي أشار إليها جالينوس وحركة الحدقة نتيجة تعرضها للنور، كما حاول تفسير الفرق بين هاتين الظاهرتين في كتابه الهام (الشكوك على جالينوس).

ولم يكتف الرازي بالإشارة إلى هذه المسألة في كتاب (الشكوك على جالينوس)..... بل كتب رسالة خاصة عن الموضوع (رسالة في العلة التي من أجلها تضيق النواظر في النور وتتسع في الظلمة). كما أنه ذكرها في (المشجرة).

ولم تبق هذه الملاحظة التي ظفر بها الرازي جامدة في المجال النظري.. بل استنتج منها بعض الملاحظات الهامة في الحياة السريرية.

فالعين التي تتحرك حدقتها متفاعلة مع النور هي عين مبصرة لأنها تتأثر بالضياء، تضيق حدقتها إذا اشتد الضياء وتتسع إذا خفت شدته. إنها عين تحس بالضياء.

وعلى ذلك فالعين المصابة بالساد (بنزول الماء) والتي تتحرك حدقتها إذا تعرضت للضياء هي عين مائتال قادرة على الإبصار لا يحول بينها وبين الرؤية إلا وجود الساد (الماء) فإذا أزيل الساد بالعمل الجراحي عادت العين إلى وظيفتها.

وهذه المحاكمة المنطقية قادت الرازي إلى الاستفادة من (حركة) الحدقة في مجال (الإنذار Prognosis) للتعرف على مدى صلاحية العين المصابة بالساد للبضع. وهكذا دخلت هذه الفكرة الطب السريري. وأصبحت هذه التجربة واجبة الإجراء قبل التفكير في التدخل الجراحي على العين المصابة بالساد.

لقد تلقف الجراحون العرب هذه الملاحظة من الرازي وطبقوها واستندوا إلى نتائجها في التمييز بين العين المصابة بالساد التي ينبغي أن تعالج جراحياً وبين العين المصابة بالساد... والتي لا خير يرجى من معالجتها لأنها وصلت بسبب مرض آخر مرافق إلى مرحلة العمى النهائي.

ونجد التطبيق السريري لهذه الملاحظة عند عمار بن علي الموصلي (٦٢).

وقد ألف الرازي كتاباً في جراحة العين سماه (في علاج العين بالحديد) هو أول كتاب خاص كرس للجراحة العينية (٦٣).

ذلك، أن حنين السابق إلى معالجة مسائل العين، لم يكتب إلا مقالة حول هذا الموضوع يفترض أن تكون المقالة الحادية عشرة في كتاب (العشر مقالات في العين) وهذه المقالة لم تصل إلينا.

وكتاب الرازي هذا اعتبره عبد المسيح الكحال الحلبي أحد مراجعه (في القرن الثامن عشر)..... كما شوهد من قبل (سباط) في حلب في مطلع هذا القرن، لذلك نأمل أن يرى هذا الكتاب النور قريباً.

وبالعودة إلى (الحاوي-الجزء الثاني) نجد الرازي يصف عدداً من الأعمال الجراحية مع إشارات إلى خبرته المكتسبة من طول الممارسة.

يزن هذه العمليات أهمية ذلك التماسق الأضغان عملية نقط المسبب، وعمليات الضفرة، والشمرة والتسفرة، وعملية امتصاص الساد.

وثمة فصول مخصصة لأعراض العين في الكتاب المذكور والذي يشك بعض الباحثين في صحة نسبته إليه.

ونود أن نشير هنا إلى أن إسهام الرازي في نظام غرائز العين (انفسيولوجيا) لم يقتصر على اكتشافه لحركة الحدقة، بل تعدى ذلك إلى نقد مذهب جالينوس وأقليدس في حقل (نظرية الإبصار).

وقد سبق أن أشار ابن أبي أصيبعة إلى ذلك حين قال عن كتاب (الشكوك على جالينوس): إن الرازي ينقض فيه أشكالا من أقليدس ويبين أن الإبصار لا يكون بشعاع يخرج من العين).

وقد انتبه مايرهوف إلى ملاحظة ابن أبي أصيبعة هذه التي فانت هيرشبرغ (٦٤) ومن الواضح أن الرازي هنا يرفض نظرية الشعاع جملة وتفصيلاً. بما فيها نظرية (اجتماع الضياء) الأفلاطونية التي تبناها جالينوس والتي عرضها حنين.

ولعل الرازي عرض مذهبه في الإبصار في أحد كتابيه الضائعين وهما (شروط النظر) و(في كيفية الإبصار) اللذين ذكرهما ابن النديم وابن أبي أصيبعة في عداد مؤلفات الرازي في الكحل (٦٥).

وإذا عدنا إلى تصفح قائمة كتب الرازي التي أوردها ابن أبي أصيبعة نجد فيها العناوين التالية:

- كتاب في هيئة العين.

الخاتمة

هذا عرض سريع لإسهام واحد من كبار الأطباء العرب في ميدان علمي بارز. هو ميدان الطب، وفي جانب هام منه هو طب العين. وقد تبين لنا أن الرازي لم يكتف بجمع علم القدماء وتجارب الأطباء الذين سبقوه. ولم يقف عند تلخيص آرائهم وتنسيقها، بل أضاف إليها خبرته السريرية الغنية، وقدم ذلك إسهاماً شخصياً فإذا أفاد في تطور العلوم الطبية بصورة عامة، وطب العيون بصورة خاصة.

لذلك كان من الطبيعي أن يجمع مؤرخو الطب ودارسو التراث العربي على أن الرازي هو أعظم السريريين الذين أنجبته الأم الإسلامية على مر العصور.

لذلك أيضاً يجب أن لا تعجب إذا رأينا جورج سارتون في كتابه (تاريخ العلم) يسمي النصف الأول من القرن العاشر الميلادي بعصر الرازي. وإذا رأينا أحد المختصين بالرازي في أيامنا هذه وهو (البيروني) يؤكد على أن الرازي كان أكثر عباقرة الطب في العصور الوسطى قدرة على العطاء وأكثر الفلاسفة الأطباء في العصر الإسلامي أصالة.



الحواشي

- ١- البيروني: (... في غرة شعبان سنة إحدى وخمسين ومائتين). ص ٦٤٤.
- ويميل الباحثون في الوقت الحالي إلى اعتماد مقاله البيروني رغم اختلاف المصادر الأخرى في تحديد هذا التاريخ.
- ٢- البيروني: (٦٤٤) (.... في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة).
- ٣- على سبيل المثال: القفطي، ابن أبي أصيبعة، ابن خلكان.
- ٤- في القرن الثاني عشر.
- انظر: * مزكين ٣: ٢٨٠.
- * أولمان ١٣١.
- ٥- انظر:
- نشأت الحمارنة - تاريخ أطباء العيون العرب.
- ٢: ٣٧-٣٨.

وقد قام بالبحث العلمي المفصل الأستاذ الدكتور ألبير زكي اسكندر، ونشر نتائج أعماله في مناسبات عديدة.

ويقول البيروني: (..... وقد عُرِفَ بالحاي، وهو كَتَالِيق لم يتصرف فيها، ولم يتمه).

٦- انظر:

* مزكين ٣: ٢٨٢.

* أولمان ١٣٢.

* سامي حمارنة ٢٠٠.

٧- القفطي ٢٧١، (باخراج ليرث).

٨- ابن أبي أصيبعة ١: ٣٠٩.

٩- علي سبيل المثال:

* رايسكه (١٧٧٦). J. J Reiske.

* أوغست مولر (١٨٨٥). August Muller.

* دي كوننغ (١٩٠٣). P. de Koning.

* براون (١٩١٩). E, G, Browne.

* سارتون (١٩٢٧). G.. Sarton.

١٠- مثلاً:

رايسكه في القرن الثامن عشر.

١١- يظهر هذا جلياً في أعمال الكثيرين؛ مثلاً:

* رايسكه (١٧٧٦). J. J Reiske.

* بيرجنز (١٨٩٩)، (١٩٠٢). W, G, Pergens.

* نويبورغر (١٩٠٦-١٩١١). M. Neuburger.

* هيرشبرغ (١٩٠٨). J. Hirschberg.

١٢- علي سبيل المثال الترجمات اللاتينية لكتيب حنين بن إسحق، وعلي بن عيسى، وعمار بن علي الموصلي.

* حنين: المقالات العشر في العين.

* علي بن عيسى: تذكرة الكحالين.

- عمار بن علي: المنتخب في علاج العين.
- للتوسع في معرفة مدى رداءة هذه الترجمات، انظر:
- هيرشبرغ - التاريخ... ص ٩.
- نشأت الحمارنة - تاريخ...
- ١: ٥٤-٥٦، ٦٠-٦١.
- ١٣- انظر: سزكين ٣: ٢٧٦.
- ١٤- هيرشبرغ.
- ١٥- ابن جليل ٧٧-٧٨.
- ١٦- النديم ٢٩٩-٣٠٢.
- ١٧- انظر:
- خطبة الكتاب في (كامل الصناعة الطبية) للمجوسي.
- طبعة بولاق (١٨٧٧)، (١٢٩٤ هـ).
- ١٨- حول الحاوي: انظر:
- هيرشبرغ - ٢٣-١٠١.
- سزكين ٣: ٢٧٨-٢٨٠.
- أولمان ١٣٠-١٣١.
- السامرائي ١: ٥١٣-٥١٧.
- سامي حمارنة ٢١٥-٢١٩.
- ١٩- انظر: هيرشبرغ ٢٣.
- سزكين ٣: ٢٨٠.
- ٢٠- انظر: هيرشبرغ ٢٣.
- سزكين ٣: ٢٨٠.
- ٢١- هيرشبرغ ١٠٤.
- ٢٢- ظهر الجزء الثاني من الحاوي محققاً عام ١٩٥٥ في:
- دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الکن.
- ثم أعيد التحقيق: ط٢: ١٩٧٦.

- ٢٣- هيرشبرغ ١٠٣.
- ٢٤- هيرشبرغ ١٠١.
- ٢٥- يأخذ الرازي معظم اقتباساته في الجزء الثاني من الحاوي عن:
أبقراط ، جالينوس ، ديسقوريدوس ، أريستاسيوس، بولص.
- ٢٦- انظر:
- هيرشبرغ: ٧- ١٠٤-١٠٥.
 - سنكين: ٣: ٢٨١-٢٨٣.
 - أولمان ١٣٢.
 - ١٠ لسمراتي: ١: ٥١٢.
 - سامي حمارنة ٢٠٠.
- ٢٧- انظر:
- هيرشبرغ ١٠٤.
- وقد ترجم ابن خلكان للأخير الساماتي منصور في وفيات الأعيان.
- ٢٨- عائش جيرارد الكريمني في طليطلة (١١٤٧-١١٨٧):
- ٢٩- نبه الأستاذ هيرشبرغ إلى دور التمرح الإيطالي مورغاني، وبعده الأستاذ بذج Budge.
- انظر:
- هيرشبرغ ١٠٥.
- ٣٠- صدرت هذه الطبعة في نطاق منشورات معهد المخطوطات العربية (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ١٩٨٧/ الكويت.
- ٣١- انظر:
- سنكين ٣: ٢٩١.
 - أولمان ١٣٦.
 - سامي حمارنة. ٢٠٣.
- ٣٢- مخطوطة أيا صوفيا رقم ٣٧٤٠ من القرن التاسع الهجري في ١٤٠ ورقة. والمخطوطة رقم ٣٧٤١ من القرن التاسع الهجري (٨٨٤ هـ) في ١٨١ ورقة.
- وقد بين الأستاذ ماجد فخري أن الرازي تأثر بكتاب الكندي (الحيلة في دفع الأحزان) الذي ظهر

سامي حمارة: ٢١٢-٢١٤.

٤٣- انظر:

براون - الطب العربي ٥١.

٤٤- انظر:

مايرهوف/ تراث الإسلام:

٤٦٣-٤٦٤.

٤٥- انظر:

هيرشبرغ: ٧.

مزكين: ٣: ٢٨٦-٢٨٧.

النسماتي: ١: ٥٢٣-٥٢٦.

سامي حمارة: ٢٠٦.

والكتاب مطبوع.

٤٦- انظر:

* نشأت الحمامنة - الكافي ، ١٣٤-١٣٧.

* نشأت الحمامنة- مكتبة الكحل... ٥٤.

* هيرشبرغ: ١٠٥-١٠٦.

مزكين: ٣: ٢٨٤.

أولمان: ١٣٢.

٤٧- وقد حقق هذا الكتاب الزميل الدكتور صبحي حمّامي وترجمته إلى الفرنسية. انظر: المراجع.

٤٨- انظر:

مزكين: ٣: ٢٨٤-٢٨٥.

أولمان: ١٣٥.

النسماتي: ١: ٥١٨.

سامي حمارة: ٢٠٩.

٤٩- انظر:

مزكين: ٣: ٢٨٧.

(في الجزء الأول من كتابه).

المصادر المخطوطة.

- المصادر المطبوعة.

- المراجع العربية.

- المراجع المعربة.

- المراجع الأجنبية.

المصادر المخطوطة.

الزرقى:

المشجرة في أمراض العين / مخطوطة منا (طهران).

رقم ٣٠ / ٣١٩٠.

الزرقى:

المنصوري.

مخطوطات عديدة منها/

فيض الله / مستقبول.

ليلى صوفي / مستقبول.

معهد التراث / حلب.

دار للكتب الوطنية / تونس.

المصادر المطبوعة.

ابن أبي الصيعة.

عيون الأنبياء في طبقات الأطباء تحقيق أوجست مولر.

القاهرة - كونغرسبورغ.

١٨٨٢-١٨٨٤.

في جزئين.

ابن جليل.

أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي

طبقات الأطباء والحكماء.

تحقيق: فؤاد سيد.

مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية.

القاهرة/ ١٩٥٥.

ابن خلكان.

شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد.

وفيات الأعيان

وأنباء أبناء الزمان.

تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

القاهرة - مطبعة السعادة ١٩٥٠.

الرازي:

أبو بكر محمد بن زكريا

التقسيم والتشجير.

(تقاسيم العلل).

تحقيق وترجمة: صبحي محمود حمامي.

منشورات معهد التراث العلمي العربي - جامعة حلب.

حلب / ١٩٩٢.

الرازي

الحوي

الجزء الثاني

مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية

حيدر آباد الكنن/ الهند.

ط١ - ١٩٥٥.

ط٢ - ١٩٧٦.

الرازي

الشكوك على جالينوس

حققه وقدم له

الدكتور مهدي محقق.

طهران / ١٩٩٣.

الرازي

الطب الروحاني

حققه وعلق عليه:

سليمان سليم البواب.

منشورات دار الحكمة.

دمشق - بيروت ١٩٨٦.

الرازي

المرشد (الفصول).

مع نصوص طبية.

تقديم وتحقيق البير زكي اسكندر.

معهد المخطوطات العربية ١٩٦١.

الرازي

المرشد (الفصول)

مع نصوص طبية

تقديم وتحقيق البير زكي اسكندر.

معهد المخطوطات العربية ١٩٦١.

الرازي

منافع الأغذية ودفع مضارها ط٢/ دار إحياء العلوم/ بيروت.

١٩٨٤.

الرازي

المنصوري في الطب.

شرح وتحقيق وتعليق:

الدكتور حازم البكري الصديقي.

منشورات معهد المخطوطات العربية.

للكويت. ١٩٨٧.

القفاطى

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف

تاريخ الحكماء

وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات للمنتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

تحقيق: يوليوس ليبيرث/ ١٩٠٣.

تصوير أوفست.

مطبعة المثنى/ بغداد.

المجوسى:

علي بن عباس المجوسى

كامل الصناعة الطبية.

(الكتاب الملكي)

جزءان.

بولاى: ١٢٩٤ هـ (= ١٨٧٧).

ابن النفيس

شرح تشريح القانون

تحقيق: سلمان قطاية.

الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة ١٩٨٨.

المراجع العربية

الدكتور كمال السامرائى

مختصر تاريخ الطب العربى.

الجزء الأول.

وزارة الثقافة والإعلام. بغداد ١٩٨٤.

د. سامى خلف حمارة.

تاريخ تراث العلوم الطبية.

عند العرب والمسلمين.

جامعة اليرموك / اربد / ١٩٨٦.

نشأت الحملنة

تاريخ أطباء العيون العرب

الجزء الأول ط٤ - ١٩٩٧.

الجزء الثاني ط٢ - ١٩٨٥.

وزارة الثقافة/ دمشق.

نشأت الحملنة

الكافي في الكحل

ترجمة هسثوريو غرافية.

في مجلة : التراث العربي.

الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق.

العدد ٢٩ / أكتوبر ١٩٨٧.

نشأت الحملنة

مكتبة الكحال في عصر الرازي

المجلس الأعلى للعلوم - دمشق - ١٩٩١.

المراجع العربية

براون النواردي براون

الطب العربي

ترجمة: د. دلوود سلمان علي.

ط١ / مطبعة المعنى - بغداد ١٩٦٤.

ط٢ / وزارة الثقافة والإعلام - بغداد ١٩٨٦.

ملبرهوف

في كتاب

تراث الإسلام

بإشراف : سير توماس - أرنولد

عربه وعلق حواشيه

جرجيس فتح الله.

ط ٢/ دار الطليعة/ بيروت/ ١٩٧٢.

المراجع الأجنبية

هيرشبرغ

Hirschberg, J.

Geschichte der
Augenheilkunde im Mittelalter.
Leipzig 1908.

سنزكين.

Sezgin, Fuat

Geschichte Des Arabischen Schrifttums.
Band.....(III)
Leiden- E, J. Brill.
1970.

أولمان

Ullmann, M.

Die Medizin im Islam
Leiden / Koln
E, J. Brill, 1970.

هناك مراجع أخرى هامة لا نقلّ شأنًا عن المراجع التي اعتمدناها، لكن هذا البحث المختصر لم يحتاج
إلا إلى هذا العدد المحدد من المراجع.

وكان من الممكن بالطبع اعتماد المراجع الأخرى التي لم نذكرها هنا، لذلك اقتضى التنويه بأن
مراجعتنا التي ذكرنا هنا، لا يمكن أن تعني الإحاطة الكاملة بما يمكن أن يحتاجه باحث عن
الرازى.

ترجمة ديك الجن الحمصي

في

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار^(١)

مظهر الحجي

لعل ديك الجن الحمصي (٢) واحد من الشعراء الذين قلما خلا كتاب من كتب التراجم من ترجمة ضافية له، ومؤكدة بنماذج من شعره، وفي هذا دليل على المكانة الهامة التي يحتلها هذا الشاعر في مسيرة تراثنا الشعري، وإن كنت لا أنفع أثر مأساة زوجته "ورد" في إلحاح كتب التراجم على الترجمة لحياته. ولقد كان لهذه التراجم فضل كبير في التعويض عن ضياع ديوان الشاعر المخطوط (٣) بما تعرض من شعره في ثنايا الترجمة، استشهداً أو استنباساً أو تعريفاً، وقد ساعدت كتب التراجم هذه، مع غيرها من كتب التراث، على استخلاص شعر الشاعر وجمعه في ديوان مستقل (٤) لكن المشكلة التي تؤرقني وغيري من العاملين في حقل (الجمع) هي القدرة على استكمال العمل والجزم بأن الديوان المجموع لشاعر ما، هو كل ما أبدع الشاعر من شعر (٥) ومرّد ذلك إلى أن المحقق الجامع لا يستطيع أن يضع يده على التراث المطبوع كله، وهو إن استطاع ذلك، فإنه لا يستطيع أن يضع يده على التراث المخطوط أو على بعضه على الأقل، لأن معظم هذه المخطوطات يقع خارج متناول اليد العربية، ويُحفظ عليها في مكتبات الغرب ومتاحفه.

والجديد المفيد في هذا الإطار هو قيام عدد من الهيئات العربية الرسمية والخاصة بتصوير المخطوطات العربية في مظانها في الغرب والشرق، ووضع هذه المصورات في مكتباتنا العربية. ولقد أسهمت هذه الخطوة الجليلة المباركة في تيسير الوصول إلى كتب التراث المخطوطة، والتعرف إليها، والعمل على تحقيقها ونشرها (٦) لكن هذا العمل الجليل الخير يربك المحقق العامل في ميدان

جمع الشعر، لأن المخطوط الجديد، المحقق أو المصور، ربما أضاف جديداً من شعر شاعر، كان المحقق قد أنجز جمع شعره وطبعه في ديوان مستقل، إضافة إلى ما قد تضيفه هذه المخطوطات من أخبار أو أحداث، تضيء جوانب من حياة الشاعر وشاعريته (٧) فقد عرض ابن فضل الله في مسالك الأبصار أربعة وسبعين بيتاً من شعر ديك الجن، منها ستة أبيات غير موجودة في ديوانه المطبوع. وهذا يستدعي إعادة طبع الديوان المجموع كلما مضى على آخر طبعاته عقد من الزمان.

ما الذي أضافته هذه الترجمة إلى شعر ديك الجن وسيرته؟

أولاً: لقد بلغت ترجمة ديك الجن في مخطوط ابن فضل الله العمري ست صفحات، توقف المؤلف في معظمها عند مأساة "ورد" وقتل ديك الجن لها، وما قاله فيها من شعر. وهو في روايته للحادثة لا يأتي بجديد، بل يلتقي مع غيره من المؤلفين المتأخرين عن أبي الفرج الأصفهاني، والذين يجعلون من ورد جارية لديك الجن، لا زوجة له، كما يتهمونها بعشق غلام من غلمانه. وهؤلاء المؤلفون يبتعدون كثيراً عن رواية أبي الفرج التي تعتبر الأقرب إلى الحقيقة، نظراً لقرب عهده بزمان الشاعر، ونقله عن مصادر وثيقة الصلة بديك الجن (٨).

إن رواية هذه الترجمة تساعد على دراسة التطور الذي أصاب هذه الحكاية عبر ابتعادها في الزمن عن لحظة وقوعها وتداولها من مؤلف إلى آخر.

ثانياً: عرضت هذه الترجمة ستة أبيات شعرية لديك الجن، ليست معروفة أو منشورة في ديوانه، كما أضافت روايات جديدة لبعض شعره، وفي هذا عون على تصويب بعض شعره المنشور وفهمه.

ثالثاً: أضافت هذه الترجمة حكماً نقدياً، يزداد في رصيد ديك الجن، ويؤكد أهميته الشعرية وإجماع النقاد القدماء على علو مكانته بين شعراء عصره. يقول ابن فضل الله: "كان إذا قيل شاعر الشام لا يراد غيره". وهو في هذا القول يلتقي مع ابن رشيق في قوله (٩): "وديك الجن، وهو شاعر الشام، لم يذكر مع أبي تمام إلا مجازاً، وهو أقدم منه، وقد كان أبو تمام أخذ عنه أمثلة من شعره، يحتذى عليها، فسرقتها". وهذا ما دفع بعض النقاد المعاصرين إلى اعتباره واحداً من أهم رؤوس المدرسة الشامية في الشعر (١٠) يقول ابن فضل الله في مسالك الأبصار مترجماً لديك الجن: (١١) "ومنهم ديك الجن عبد السلام بن رغبان المعروف بالحمصي، توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومن حمص منبج ومطلع سمعته، وموضع مرتاده، ومضجع إنسان عينه قريراً برقاده، كان إذا قيل: شاعر الشام لا يراد غيره، ولا يستفاد إلا خيرُه، كان بيته للأضياف مُنتاباً، ورأيه إلا لمصادقة السيف مُرتاباً، يوصف بأنه كان عنده سرعة طيش، وسعة وساوس لا يهنا معها عيش، على ما هو ساند (١٢) عن أهل حمص بناؤه، سائر لجوهر تلك السيوف صداؤه، وهو ممن ذرَج من عشتها، وعرج إلى عرشها، وغرِف من دارتها بذرة اللائح، ومن داريتها عطرها الفائح، ولم يكن من شعراء زماته إلا من ينافسه في عزه ويناوئه، ولا يحسن أن يأتي بمثل طرزِه.

وكان له جارية غلام، لكل منهما من قلبه جانب لا يضيعة، وجالب يعصي ما سواه ويطيعه، لكنه كان بالجارية أعلق حباً وأوثق خيالاً، كان بصائب هواها متبولاً، وبصارم ما تحويه مقلّتاها مقتولاً، تفتّنه بناظرها، وترهنه في إيسار الهوى شغفاً بما في مآزرها، يصميه لحظها وهو يرى مضرعه، ويظميه رشف رضاها وهو لا يفارق مكرعه، لا يدع مثنّعه، ولا يعدّ إلا كؤوسه الفضية بذائب العقيق مُترعة. وكان قد أدبها، ودأب حتى اجتنى من مجاني العود طربها، ثم ساء ظناً بها وبالغلام، ظناً أنه قد وشجت بينهما وشائج الغرام، وطرد الغلام إقصاء، ثم وكل بالجارية عيناً يحصي عليها ما يُكر منها إحصاء، فنقلتُ إليه تلك العين الصافية والدميسة الخافية، أنها لا تزال باكية، ولا تبرح تنن خرقاً وما تنى شاكية، فقيوتُ لديه الريبة في أمرها حتى جزم، وقوتُ الغيرة عزيمته فعاجلها وما حزم، وإنما قتل نفسه بالبلوى، وعجل بما لم يستدرك فارطة إلا بالشكوى، ثم كاد يُسلب عقله جنونا ويُلسب (١٣) بعقارب الوسواس ظنونا، فعكف على رثائها بأشعار تستبكي الجليد وتستلين الحديد، وتعدي رقتها القلوب فتذوب، وتستسعد الحمام فيصدق في الحزن وهو كنوب.

ومن مراثيه في جاريته التي سطا فيها على قلبه بيده، وقلع فيها عينه بتعمده، قوله: (١٤)

يا طلعاً طلّع الجمامُ عليها	وجئى لها ثمر الردى بيديها
رويتُ من دمعها السرى ولظالما	روى الهوى شفتي من شفتيها
مكنتُ سيلي من مجال خناقها	ومداعي تجري على خديها
فوخقُ نعليها، وما وطئ الحصى	شينا أعز علي من نعليها
ما كان قنيلها لأني لم أكن	أبكي إذا سقط الغبار عليها
لكن [ظننت] (١٥) على العيون بحسنها	وأبقت من نظر العيون إليها

وقوله فيها: (١٦)

جاءت تزور فراشي بعدما قُبرت	فظننت أنتم تخرأ زانه الجيد
وقلت: قرّة عيني قد بخت لنا	فكيف ذا وطريق القبر مسدود
قالت: هنالك عظامي فيه مودعة	تعيثُ فيها بنات الأرض والدود

وقوله فيها، وقيل إن هذه الأبيات في ولدها منه اسمه رَغْبَان: (١٧).

بأبي نَبَذْتُكَ بِالْعَرَاءِ الْمُقْفِرِ
وَسَتَرْتُ وَجْهَكَ بِالنَّارِ ابِ الْأَعْفَرِ
بأبي بَذَلْتُكَ بَعْدَ صَوْنٍ لِلْبَلَى
وَرَجَعْتُ عَنكَ صَبْرْتُ أَمْ لَمْ أَصْبِرْ
لَوْ كُنْتُ أَقْبَرُ أَنْ أَرَى أَثَرَ الْبَلَى
لَتَرَكْتُ وَجْهَكَ ضَاحِياً لَمْ يَقْبِرْ

ومن شعره قوله: (١٨).

تَمَنَّعَ مِنَ الدُّنْيَا فَبَاتَكَ فَنَانِ
وَلَا تَتَنَظَّرَنَّ الذَّهْرَ يَوْمًا إِلَى غَدٍ
وَأَنْتَ رَأَيْتَ الذَّهْرَ يُسْرِعُ فِي الْفَتَى
وَأَمَّا النَّسِي تَمَضِّي فَاحْلَامُ نَائِمِ
وَأَنْتَ فِي أَيْدِي الْحَوَادِثِ عَانِ
وَمَنْ لَعْدٍ مِنْ حَادِثٍ بِأَمَانِ
وَيَنْقَلِبُ حَالَيْنِ يَخْتَلِفَانِ
وَأَمَّا النَّسِي تَبْقَى [إِلَه] فَأَمَانِ

ومنه قوله: (٢٠)

أَيُّ صَنْبَرٍ يَوْمَ التَّفَرُّقِ غَايَا
أَيُّ نَمْعٍ دَعَوْتُهُ فَأَجَابَا
مَا الْمَطَايَا إِلَّا الْمَنَايَا وَمَا فَرُّ
قِ شَيْءٍ تَفْرِيقَهَا الْأَحْبَابَا
ظَلَّ حَادِيهِمْ يَسُوقُ بِقَلْبِي
وَيُرِي أَنَّهُ يَسُوقُ الرُّكَابَا

ومنه قوله: (٢١)

بِهَا غَيْرَ مَغْدُولٍ قَدَاوْ خَمَرَهَا
وَصَلَّ بِضَيْئَاتِ الضُّبُوقِ ابْتِكَارَهَا
وَتَلَّ مِنَ عَظِيمِ الْوُزْرِ كُلِّ عَظِيمَةٍ
إِذَا تَكَبَّرَتْ خَافَ الْحَفِظَانُ نَارَهَا
وَقُمْ أَنْتَ (٢٢) [فَاخْتِثْ] كَلِمَتَهَا غَيْرَ صَاغِرِ
وَلَا تَسْنُقْ إِلَّا خَمَرَهَا وَعَقَارَهَا
فَقَلَامٌ يَكَادُ الْكَاسُ يَحْرِقُ كَلَمَةً
مِنَ الشَّمْسِ أَوْ مِنْ وَجْهَتَيْهِ اسْتَعَارَهَا
ظَلَلْنَا بِأَيْدِينَا نَتَعَبَّعُ رُوحَهَا
لَتَأْخُذَ مِنْ أَرْوَاحِنَا الرِّاحُ نَارَهَا

مُوزِدَةٌ مِنْ كَفِّ ظَنِّي كَأَمَّا

تَنَاولَهَا مِنْ خَدِّهِ فَادَارَهَا

وقوله: (٢٣)

أَمَا تَرَى رَاهِبَ الْأَسْحَلِ قَدْ هَتَفَا

وَحَتَّ تَغْرِيدَهُ لَمَّا عَلَا الشُّغْفَا

أَوْفَى بَصْنِغِ أَبِي قَابُوسَ مَرْفُفَةً

كُفْرَةً التَّجَاجُ لَمَّا غَوِي الشَّرْفَا

مُشْتَفًى بَعْقِيْقٍ فَوْقَ مَذْبَحِهِ

هَلْ كُنْتُ فِي غَيْرِ أَذُنٍ تَعْرِفُ الشُّغْفَا

لَمَّا أَرَاخْتَ رُعَاةَ اللَّيْلِ غَارِبَةً

مِنَ الْكَوَاكِبِ كَأَنَّ تَرْتَعِي السَّدْفَا

ثُمَّ اسْتَمَرَّ كَمَا غَنَّى عَلَى طَرَبِ

مَرِيحٍ شَرِبٍ عَلَا تَغْرِيدَهُ وَصَفَا

هَزَّ اللَّوَاءَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ سَنَةِ

فَارْتَجَّ ثُمَّ عَلَا وَاهْتَزَّ ثُمَّ هَفَا

إِذَا اسْتَهْلَ اسْتَهْلَتْ فَوْقَهُ عَصَبَةٌ

كَالْحَيِّ صَبِيحٍ صَبَاحاً فِيهِ فَاخْتَلَفَا

فَاصْطَرَفَ بِصَرْفِكَ صَرْفَ الْمَاءِ يَوْمَكَ ذَا

حَتَّى تَرَى نَائِماً مِنْهُمْ وَمُنْصَرَفَا

وَقَامَ مُخْتَلِقٌ كَالْهَزْزِ مُطْلِعَا

وَالرَّيْمِ مُتَلَفِتَا وَالْقُصْنِ مُنْطَفِعا

رَقَّتْ غُلَاةٌ خَذِيئِهِ فَلَوْ رُمِيَا

بِالْعُظِّ أَوْ بِالْمَتَى هُنَا بَلَى يَكْفَا

كَأَنَّ قَلَا أَدِيرْتَ فَوْقَ وَجْئِهِ

وَاخْتَطَّ كَتَبُهَا مِنْ فَوْقِهَا أَلْفَا

فَلَسْتُ رَاحَا كَبِيضٍ وَالْفَقْتُ حَقَقَا

جَلَانَا أَوْ كَرَّاحٍ صَادَقْتُ مَنَعَا

صَفَرَاءَ أَوْقَدْ فَاصْطَرَّتْ فَانْتَ تَرَى

نَوْبًا مِنَ التَّبَرِّ رَضُوا فَوْقَهُ الصَّنْفَا

فَلَمْ أَزَلْ مِنْ ثَلَاثٍ وَاثْنَتَيْنِ وَمِنْ

خَمْسٍ وَمِثٍّ وَمَا اسْتَنْطَى وَمَا لَطَفَا

وَأَمْتِطِي مِمَّنْظٍ وَدَقِي لَوْلَا بَرْدِ

عَذِيبٍ وَأَرْشَفُ تَغْرَا قَلَمَا رَشَفَا

حَتَّى تَوَهَّمْتُ نَوْشِيرَوَانَ لِي خَوْلَا

وَجِلْتُ أَنْ تَدْمِي عَاشِرُ الْخَلْفَا

وقوله فيها (٢٤).

أثما القلب لا تغد
ليس برقاً يكون أخ
لبن من برق غابية
خنت ميراً من لم يغف
لهوى البيض ثابتة
كفوتى غلابية

وقوله فيها أيام حياتها، واسمها ورد: (٢٥).

انظر إلى شمس القصور وبذرها
لم تبل عينك أبيضاً في أسود
ورديّة، الوجنات يختبر اسمها
وتمايلت فضحكت من أردافها
وإلى خزامها وبهجة زهرها
جمع الجمال، كوجهها في شعرها
من نعيها من لا يحيط بخبرها
عجبا ولكني بكيت لخصرها
ورديّة ومدامة من ثغرها
تسفيك كأس مدامة من كفها

وقوله في قتلها : (٢٦)

أشفقت أن يرد الزمان بغيره
فمر أنا استفرجته من دجيه
فقتلته وبه علي كرامة
عهدي به ميتاً كأحسن نائم
أو أبتلى بغد الوصال بهجره
يبليني وجلوتيه من خبره
مناء الحننى وكه الفؤاد بأسره
والحنن ينفخ نغمي في نخره
بالخي مر، بكى له في قبره
لو كان بخري الميت ماذا بغده

وقوله فيها من أبيات: (٢٧).

أما والله لو عايت وجدي
إن لعنت أني من قريب
إذا استعزت في الظلماء وخدي
منتحراً حفرتي وينشق لخدي

وقوله في غلام اسمه بكر كان يهواه من أهل حمص: (٢٨).

دع البذر فلْيَغْرِبْ فائت لنا بذر
إذا ما تجلّى من محاسنك الفجر
إذا ما انقضّى مبحر الذين بياهل
فطرقك لي مبحر وريقك لي خمر
ولو قيل لي قم فادع أحسن من ترى
لصحت بأعلى الصوت يابكر يابكر

وكان هذا الغلام شديد التمتع والتصوّن فاحتال عليه قوم وأخرجوه إلى مَنَزَرِه يعرف بميماس (٢٩)، وسقوه حتى سكر فسقوا به. وبلغ ذلك ديك الجن فقال: (٣٠).

يا طاقاة الآس التي لم تبع
إلا أذلت فضب الآس
وبقت بالآس وشربها
وحف أمثالك في الكاس
تقطع أنفاسك في أمرهم
وفعلهم قطع أنفاسي
لا تأس مولاي على أنها
نهيأة المكروه والياس
هي الليلي ولها ذولة
ووحشة من بغد إيناس
بيننا أنافت وعلت بالفتى
إذ قيل خطته على الراس
فأله ودع عنك أحاديثهم
سنيصيح الذأجر كالناسي

...

نشترت فيك ربيساً كنت أطويهِ
وأظهرت عيزتي ما كنت أخفيه (٣١).
إن كان وجهك تترى لي محاسنه
فإن فعلك بي تترى مساويه
ما استجمعت فرق الحُسن التي افرقت
في يوسف الحُسن إلا استجمعت فيه
مرجئة في تنبيه أسائلة
مهنرة في تمثليه أعاليه
تاھت على صورة الأشياء صورته
حتى إذا استكملت تاھت على التيه ١هـ

□ الحواشي:

- ١- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - تأليف ابن فضل الله العمري - شهاب الدين أحمد بن يحيى - توفي عام ٧٤٩ هـ. والكتاب مخطوطة من مخطوطات المكتبة البريطانية - لندن. وقد قام بتصويرها ونشرها فؤاد سزكين ضمن منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت - ألمانيا.
- ٢- ديك الجن الحمصي: هو عبد السلام بن رغبان ولد في حمص عام ١٦١ هـ وتوفي فيها عام ٢٣٦ هـ.
- ٣- نصّ عند من كتب التراث على وجود ديوان مخطوط لديك الجن الحمصي ومن هذه الكتب تاريخ دمشق والمحب والمحبوب ومرآة الجنان ووفيات الأعيان والمنسوب ومخطوط الخزل والدال لياقوت الحموي، وانظر تفصيل ذلك في مقدمة ديوان ديك الجن الحمصي. جمع وتحقيق مظهر الحجّي: ص ٢٨ وما بعدها.
- ٤- جمع شعر ديك الجن لأول مرة على يدي الأستاذين عبد المعين الملوحي ومحيي الدين الدرويش، وطبع في حمص عام ١٩٦٠ م. ثم تلاه ديك الجن* للدكتور أحمد مطلوب والدكتور عبد الله الجبوري، وطبع في بيروت عام ١٩٦٤ م. ثم صدر عن وزارة الثقافة في دمشق عام ١٩٨٧ ديوان ديك الجن الحمصي* جمع وتحقيق مظهر الحجّي.
- ٥- انظر جريدة الأسبوع الأبني - العدد ٤٣٦ تاريخ ١١/٢/١٩٩٤. نظرات في تحقيق التراث - جمع الشعر. مظهر الحجّي.
- ٦- ينهض بهذا العمل الجليل معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية وعدد من الجامعات العربية. وقد وصلتني ترجمة ديك الجن في مسالك الأبصار عن مصورة للمخطوط محفوظة في جامعة الملك عبد العزيز - الرياض - المملكة العربية السعودية.
- ٧- وقعت في السنوات العشر الماضية على عدد من الأبيات المنسوبة لديك الجن، وعلى عشرات الروايات والأخبار، في الكتب المنشورة أو المخطوطات المقروءة وأتذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب فصول التماثيل في تباثير السرور الذي نشره مجمع دمشق عام ١٩٨٩ ومخطوطة الخزل والدال لياقوت الحموي التي هي الآن في مطابع وزارة الثقافة بتحقيق الأستاذين يحيى عبارة وأديب جمران.
- ٨- الأغاني: ج ١٤/٥٢ يقول أبو الفرج: "ونسخت خبره في ذلك من كتاب محمد بن طاهر، أخبره بما فيه ابن أخ لديك الجن يقال له أبو وهب الحمصي". ١١.
- ٩- العمدة: ج ١/١١٠.

- ١٠- الأغاني: ج ١٤/٥١ وكان أبو الفرج أول من ذكر مصطلح (المذهب الشامي) وفي الدراسات المعاصرة الدكتور عمر فروخ في كتابه: أبو تمام شاعر الخليفة المعتصم بالله ص ٨٧ ومايتلوها ومظهر الحجي في كتابه: ديك الجن الحمصي - دراسة ص ٢١٠.
- ١١- مسالك الأبصار - مصورة جامعة الملك عبد العزيز - الورقة ٣١١ ومايتلوها.
- ١٢- في المخطوط [ساير]. وكل همزة متوسطة وردت في الترجمة، رسمها المؤلف ياء.
- ١٣- يلمب: يلدغ.
- ١٤- الأبيات في ديوانه: ص ٢٢٤- جمع وتحقيق مظهر الحجي.
- ١٥- كذا في المخطوط. والصواب: ضننت.
- ١٦- الأبيات في الديوان: ص ٨٥.
- ١٧- الأبيات في الديوان: ص ١١٤.
- ١٨- الأبيات في الديوان: ص ٢٢٢.
- ١٩- كلمة ساقطة في المخطوط والتصويب عن الديوان.
- ٢٠- البيت الأول غير موجود في الديوان. والبيتان الثاني والثالث في الديوان: ص ٥١.
- ٢١- الأبيات في الديوان: ص ١٠٥.
- ٢٢- في المخطوط [فاحت]. والتصويب عن الديوان.
- ٢٣- الأبيات في الديوان: ص ١٣٢. مع خلاف في الرواية.
- ٢٤- الأبيات في الديوان: ص ١٩٦.
- ٢٥- الأبيات في الديوان: ص ١١٥.
- ٢٦- الأبيات في الديوان: ص ١٠٨.
- ٢٧- الأبيات في الديوان: ص ٨٩.
- ٢٨- الأبيات في الديوان: ص ٦٦.
- ٢٩- متزّه يقع إلى الغرب من مدينة حمص على نهر العاصي، وما زال سكان حمص يرتادونه إلى يومنا هذا، وقد قام على ضفتيه عدد من المقاصف والمقاهي.
- ٣٠- الأبيات في الديوان: ص ١٢٠.
- ٣١- لم ترد هذه الأبيات في ديوانه.

وجود الحق ولواحق الوجود مشروع التفكير الجمالي لدى أبي حيان التوحيدي

د. عبد القادر فيدوح
كلية الآداب - جامعة البحرين

لقد اهتم علمائنا الأوائل بالترجمة قدر اهتمامهم بـ: "ديوان الشعر" علم العرب الذي اختصت به ودارت حوله جهودهم الفكرية والاجتماعية، وعنا بها عناية خاصة ساعدت على تلقح الفريضة الإبداعية، ونمو الصلة بين تشخيص الصورة للمحرك الحسي في حيزها الملموس والتصوير المتوقع في نبضاته الشعورية، وهي نظرة أضفت على موروثنا مقدار القيمة الفنية للتخييل، وفي هذا إشارة إلى أهمية الترجمة التي ازدهرت في نهاية القرن الثالث الهجري، وذلك حين تفاعل البلاغيون مع بعض النصوص الفلسفية المترجمة، بخاصة ما يلائم أفكارهم منها.

لقد كانت عناية البلاغيين - وفيما بعد الفلاسفة - ترتفع على التطلع إلى ما هو خارج بينتهم الثقافية بقولها المعهودة، فكانت عملية الثقافي مرتبطة بتطور الترجمة في هذه الحقبة الزمنية، مما أدى - بفعل امتزاج الحضارة العربية بالحضارات الأخرى - إلى تفاعل أنماط التفكير، فكان من شأن ذلك أن تطور الذوق الفني الذي برهن على مَرَّ العصور على إمكانية التطلع إلى كل ما هو جديد بخاصة في ميدان الفلسفة التي تطفح بالاستشارة للعطاء الإبداعي.

وفي ضوء ذلك لقيت الذائقة الحسية رعاية متحيزة بعد ما كانت منحصرة في حالة البداهة

الفكرية، مما أدى إلى نقلة نوعية للفيض الإبداعي في المتن العربي، في بداية القرن الرابع، في شكل تعاطي الملفوظ، أو التشكيل الفني عبر النسق الدلالي، تأثراً بسياق الحضارات الأخرى.

ولئن تم التلخيص الفكري عبر تأثر الحضارة العربية بالحضارات الأخرى، فقد مهدت الترجمة السبيل إلى صقل الملكة النقدية، والاطلاع على إجراءات أوجه الاحتمالات، حتى أصبح الكلام جامعاً لحقائق الأشياء أو أشياء الحقائق على حد ما ورد عند أبي حيان، غير أن هذا لا يعني تجرد الفنون العربية -وقت ذاك- من شخصيتها المتميزة والتي مكنتها من النفاذ إلى امتلاك حضارات أخرى. ومن هذا ما يعزز موروثنا الثقافي بقيمته الإنسانية، وانصهار كل دخیل على الحضارة العربية الإسلامية من مستجدات فكرية في الروح العربية، بينما لم ترد فكرة التخلي عن الشخصية العربية -الثقافية- على الإطلاق، لذلك أفضت جهود القدامى إلى استيعاب الآخر والتأثير فيه حتى وقت قريب، وهو ما ليس خافياً على أحد.

إن الذي يهمنا في هذا المجال هو تشبع الفكر العربي بكل ما جادت قريحة الفيض الإبداعي الوافد مع أصحابه أو عن طريق التأثير غير المباشر، وهي نظرة أسدت إلى مسار الحركة النقدية والفكرية فضلاً عظيمًا، وجهوداً متميزة في حدود الأصالة العربية.

بعد دخول الفلسفة إلى الموروث الثقافي بدت المعرفة الثقافية متميزة بانتقالها من النزوعات الفردية في إيداء الرأي بالبدئية إلى النظر الفكري المستمد من النظريات، ليتخذ منه سياقاً توجيهياً لفعل ممارسة الإجراءات التحليلية للنص، على اعتبار أن العملية الإبداعية -في بداية القرن الرابع- كانت تخضع لنظام الإجراءات المتكثفة، جريا على اتباع النسق، أو النموذج المثال الذي يدرج بالموضوع إلى مقتضى الحال عبر تفاعل السبب بالمسبب.

ومن ثمة يمكن اعتبار جوهر المضامين الفكرية، وطرائق صياغتها مدينة لدخول الفلسفة -نتيجة ازدهار الترجمة- سواء أكان تأثيراً مباشراً أم غير مباشر، وليس عيباً على الثقافة العربية أن تأخذ من غيرها ما دامت متمسكة بأصالتها ومضاربة في عمق شخصيتها الثقافية وصفاتها الفكرية، فمجال التأثير والتأثر وارد بين الحضارات جميعها لفترة معينة على أن يستقر بها الأمر، وسرعان ما تخلق لنفسها نمطاً متميزاً يعبر عن أصالتها.

لقد أفادت الفلسفة اليونانية الذهنية العربية، ولونتها بصبغة متميزة، حتى شملت في ذلك فكرة تطبيق القياسات المنطقية على النمو العربي، عدا ما أحدثته في ألوان الفنون الأخرى التي اتخذت سبيل التفكير الفلسفي، بغرض استكشاف المجاز العقلي الذي من شأنه أن يعيد تشكيل المدركات بما يدفع الحدس التصوري إلى استبطان الذات واكتناه عالمها الاستشراقي، لذلك أقبل القدامى على نقل التراث اليوناني الفلسفي والأدبي وتأثروا به، وكان من ضمن ما ترجموا منه كتابان من كتب أرسطو هما: كتاب الخطابة، وفن الشعر، ويعتبران أساساً هاماً من أسس علم الجمال.. ولا شك في أن المفكرين والفلاسفة العرب أمثال أبي بشر متى، ويحيى بن عدي، والكندي، والفارابي، وابن سينا،

وابن رشد، لا شك في أنهم عرفوا أفكار الفلاسفة والشعراء والخطباء اليونان، ووقفوا على كثير من اتجاهاتهم الأدبية والعلمية، وكان يمكن أن يقدوا فوائد كبرى في مجال علم الجمال والنقد الأدبي، ولكن اهتماماتهم كانت تتجه في المقام الأول إلى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام (١) غير أن ذلك لا ينفي اهتمامهم بالظاهرة الجمالية الواردة ضمن سياق حديثهم، سواء من خلال تعرضهم لجملته من المفاهيم الفلسفية، أم، تبعاً لذلك، عبر بعض الفرضيات على هامش دراساتهم، ومع ذلك فلا تباين بين كلا الاتجاهين مادام المراد واحداً يبحث في معنى المنظومة الجمالية التي تنظر إلى الكون في امتداداته الحسية والعقلية.

إن الأهمية البالغة التي حظيت بها الجمالية العربية تحدد القيمة المعيارية لوجدانها في التفاعل مع تزاوج الثقافات، وتمنح المقدرة على إشعاع مكتسباتها المعرفية من منظور المنهج العلمي، وهو ما أضفى على الشعر العربي صبوة الإبداع بتنوع مضامينه وتوسع رؤاه، وهذا كله مؤشر متمم لتنوع الحقوق المعرفية المستجدة. وهو ما أتاح للشعراء تناول موضوعات أكثر انسجاماً مع العصر، وأكثر ملائمة لحضارتهم، فقد ارتاد أبو تمام بشعره الفلسفي أرضاً جديدة، وأتاح لشعراء أقل جرأة -مثل البحراني- أن يحرقوا عقولهم من أسر المعاني القديمة المستهلكة، وأخذ ابن الرومي عنه أسلوبه في التشخيص وحول دفته الفلسفية إلى نوع من التساؤل والجدل، ثم كان أقوى الشعراء تمثيلاً لذلك المذهب الفلسفي شاعران هما أعظم شعراء العربية على الإطلاق "ولو أن ابن خلدون يعدهما حكيمين لا شاعرين": إنهما المتنبّي والمعرّي (٢).

ولعل التوحيدي يكون أهم الذين إبدعتهم حضارة القرن الرابع الهجري، فقد أعطى لهذا العصر شرعية البحث في المدركات الجمالية، إضافة إلى ما منحه للمعارف المختلفة من سعة في مجال الفنون بخاصة، والدفع بالمشروع الحضاري العربي في مجال الإبداع إلى خصوصيات متميزة، ندرجها تباعاً في هذا الفصل.

أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء:

قبل متابعة الظاهرة الجمالية عند أبي حيان التوحيدي يجدر بنا النظر إليها في ضوء ثقافة العصر والتي وردت غالباً في شكل ملاحظات عابرة في ثيايا بحوث من سبق التوحيدي من أساتذته الذين أسهموا في تكوين نظرتهم الثاقبة وعلومه الوافرة.

ولا شك في أن أبا حيان التوحيدي قد اطلع على ثقافة الحضارات المجاورة المختلفة من إغريقية ورومانية وبيزنطية وفارسية وهندية، متأملاً إنجازها، سواء عبر احتكاكها بها مباشرة أو عن طريق ما ورد لدى المعتزلة والأشاعرة من آراء، كما يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى كاتب موسوعي كبير كأبي عثمان الجاحظ وهو من فرقة من فرق المعتزلة كيف شغل هذا الكاتب الكبير ببعض الموضوعات التي تعدّ على نحو ما من بحوث علم الجمال. ومن إمعان النظر في كلامه عن هذه الموضوعات نشعر أنه كان يمتلك تصوّراً فكرياً لعملية الإبداع الفني (٣).

لقد سلك نقادنا منذ القديم - بالمنظور الفني - طريقاً واضحاً في نتائجهم، غير أن استقصاءه في سياق التطوير الذي يمنحنا دلالة الاصطلاح لم تستوعبه "الواعية" إلا في فترة لاحقة للقرن الثالث، وقد لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن بشر بن المعتمر في صحيفته يمثل قمة النضج الذي توصلت إليه الذهنية العربية في تفسير البلاغة بشتى السبل، واهتمامها بالطاقة الشعورية بمعالجتها قضايا الإبداع في ذلك العصر.. ويعيننا من هذه الصحيفة أن التطور الذي بلغته الذهنية العربية في حادثة هذا العصر مرهون بمستوى التفكير، وما للعرب من قدرة على الإدراك الحسي ودقة الملاحظة سواء أكان ذلك عن طريق البداة أم عن طريق التأثيرات الخارجية، وإن كانت النتائج المتوصل إليها في ذلك العصر قليلة في مجموعها إذا قورنت بنتائج العصور التالية المغذية بأحدث المناهج (٤).

إن الحديث عن طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي تحوطه بعض التحفظات وعلى رأسها مصطلح الجمال الذي لم يتبلور في الفكر العربي إلا في فترة متأخرة، غير أن الممارسة في التعامل مع هذا الفن كانت - بالفعل - قائمة في تصوير أبي حيان التوحيدي ناهيك عن بعض الإشارات التي تعد بمثابة إرغاصات شكلت مفهومه للجمال بفضل سعة ثقافته وثقافة عصره، وما أسسته "بيت الحكمة" التي تفاعلت فيها أنواع المعارف المستمدة من الفلسفة اليونانية، فكان من شأن هذه الثقافة أن خلقت منه "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء" إذ أنه نهل من جميع المعارف الإنسانية فاتسعت محصلته الثقافية، فأصبح تفكيره مرناً، قادراً على تطويع اللغة بما تتناسب والطروحات الفلسفية فتعمقت تجاربه، وامتألت ذاكرته بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت في ذهنه الألفاظ والمعاني فمضى يتحقق في تطابقها على مسميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر في مسائل الفلسفة للتعليل وتحليل قضايا الإنسان. مستضيئاً بدقة المنطق وحس البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر والبلاغة، واغترف من المعارف على اختلافها، فهو يوفق بين الحسابات والبلاغة، وبين المنطق والفقه، ويضع فوق التخصص في مادة معينة والتقيّد بمنهجها شرف "العلم" أي المعرفة على الإطلاق، وهذا ما نسميه اليوم بالثقافة (٥).

إن امتزاج الفلسفة بعلوم اللغة والأدب والدين وامتزاج الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية الوافدة لدى أبي حيان هو ما يسوّغ وجود الوعي الجمالي في فكره، ولعل هذا التزاوج والتلاقي هو ما دعم كفاءة نقادنا في إدراكه للمعاني المضمرّة بمساعلته للظواهر المعرفية المختلفة، وهذا ما جعل أغلب الدراسات - قديمها وحديثها - تتفق على أن "هذا المفكر كان فناناً وفيلسوفاً فنياً، ولعله أول عربي وضع علم الجمال العربي مأخوذاً عن آراء معاصريه ومدمجاً بأسلوبه، بل لعله أضاف إليه من أفكاره وحصر فيه من الآراء المتفقة مع آرائه ما يجعله أقرب إلى فلسفته الخاصة" (٦).

إن المنظومة الجمالية لأبي حيان التوحيدي مقرونة بصفة الكمال ولعل هذا الاقتران هو ما يسوّغ الموقف الجمالي لصفات الشيء في عالمه الأرضي وارتباطه بمادية الوجود، وليس على أساس ارتباطه بما هو مقولة معرفية فحسب، ذلك أن الفكر العربي الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال في صفته للعالم الآخر، عالم المبدأ الأول من مستويات ثلاثة: المستوى الوجودي الذي عبر عنه ابن

سبعين - لاحقاً- حين تعرضه للكمال بوصفه "كنه الكائن" والمستوى المعرفي الذي [يُعَدُّ] مركز تصوراتهِ المادية والمعنوية المستجدة من العالم وقيمه الإنسانية، وبين الأشياء المادية والخصائص المعنوية وضع المستوى المعرفي للكمال، بينما يتحدد المستوى الثالث في المعيار الجمالي الذي على أساسه أصبح مقياس الكمال يمثل الأصل أو الجوهر في الجلال والجمال، وفي الموقف الجمالي منهما.(٧).

إن أبا حيان التوحيدي الذي بلغ الذروة في فهمه حركة الكون كما تداولتها ثقافة عصره، قد أقام نسقه الفلسفي على هذه المبادئ والتي يتحقق على أساسها شرف هذا العالم ومشروعيته، بناءً على ما عرف عنده بمقولة "وجود الحق الأول" وعلى هذا يتصور التوحيدي رؤية العالم في ضوء نظرية الأنساق الكلية انطلاقاً من مبدأ الذاتية التي تتعامل مع الوجود ضمن حركة التطلع لمعرفة الله والفناء فيه. وبموازاة ذلك تكون مظاهر الرذيلة التي تنذر بالخضوع للطبيعة المنتصرة مركزاً للانهيار والسقوط. ولعل مرد ذلك في منظور أبي حيان أنه لا جمال للإنسان بطبيعته بل بالتحقق المطلق لحركته الدائبة التي ترغب في معرفة صفات الحق، على اعتبار أن من شروط المعرفة التقلب من حال إلى حال، ومن هيئة إلى أخرى، يتجرد من خللها الإنسان بوصفه عالماً أصغر، ولما كان كذلك فقد كان الكون عالماً أكبر، ومن استثمار مبادئ الكون والإنسان وتدارك نتائجهما سعياً إلى تقويم صفتي الكمال والجمال سيتم بوجودهما الاستدلال لوجود الحق بعد الارتفاع من عالم الأظلة إلى جوهر المبدأ الأول الذي هو الفيض الإلهي.

إن الطاقة الخلاقة لهذا الإنسان مكرسة لتحقيق قيمته المثلى في هذا الكون، وهي معرفة عالمه المطلق في صورة الكمال الإلهي الذي يحتمل عدة كمالات من منظور المادة والصورة، ومن منظور البساطة والتعقيد، فالكمال الإلهي هو الأكمل لأنه خالٍ من المادة والصورة، ولأنه جوهر بسيط غير مركب، ويتلوه الكمال الروحاني الذي يتراجع خطوة عن الأول حيث اكتسب الصورة الإثنية، ثم يتلوه الكمال الجرمي السماوي الذي تراجع خطوتين حيث اكتسب المادة والصورة، والتركيب الأكثر تعقيداً من الثاني. هذا على صعيد الكمال المطلق. أما بالنسبة إلى المقيد فإن الكمال الإنساني الصوري هو الأكمل لأنه الأكثر تعقيداً وشمولاً، ويتلوه الكمال الحيواني، حيث التركيب أقل، وهكذا حتى نصل إلى الكمال الهولائي الذي لا تركيب ولا تعقيد فيه. إنه مادة فحسب، بمعنى أن الكمالات المطلقة تتفاضل بالبساطة، على حين أن الكمالات المقيدة تتفاضل بالتعقيد، إن أكمل ما في السماء هو البسيط، وأكمل ما في الأرض هو المعقد.(٨).

وكان الكمال في نظر الفلاسفة المتصوفة والتوحيدي على سبيل المثال هو نظير المعيار الخلفي الذي يشكل بعرفانيته معرفة الحق ومصادقاً له، وذلك من خلال المعرفة اللدنية التي تحدد فضائله الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي بما يقابلها من كمال لصفة العالم الآخر، على اعتبار أن معرفة الكمال والتخلي به إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل، التي تنصر فيه مبادئ الأول بمواصفاته الإلهية، وذلك أن الكمال في

قيمه الجمالية لا يتحقق عبر عالم الأظلة إلا بالتحول من حال حسنة إلى أخرى أحسن "وإذا كان العالم.. يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالاً فحلاً، ثم يكون له بوجود الحق الأول مبدأ يتجدد فيه تشوqة" (٩)، وقياساً على هذا فالإنسان مدار شوق إلى الارتفاع من عالم الأظلة في الخلق إلى معرفة باطن الحق، والاندماج فيه، والفناء في وحدانيته. وذلك لن يتم له إلا عبر صفتي التمام بما هو أليق بالمحسوسات، والكمال: الذي هو أليق بالأشياء المعقولة، ومن ثمة يكون "بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط وما دونه نقصير" (١٠).

على أن هذا الكمال لا تتحدد معالمه في نظر التوحيدي إلا من خلال ما يحتوي الإنسان من معرفة يقينية للنفس التي تتدرج بين الروح والجسد وهي ثنائية، تحدد مدار القيمة الفنية على خلاف غيرها من المخلوقات وإن معرفة العالم لا تتحدد إلا من منظور منطق معرفة الإنسان ذاته، فقد زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها ودياناتها أن من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها" وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً، ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأول ما يلوح منه الزرابة على جهل نفسه وعلى أنه لم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذ بمنزلة البهائم بل أرى أنه أسوأ منها، وأشد انحطاطاً وسفلاً لها، لأنها لم تشركه في التمييز ولا شركها في الجهل فلما حاول امتثال هذا الأمر لم يصل إليه إلا بعد التمهّر في الفنون العقلية والتوهم إلى فهم دقيقها وجليها والإحاطة بكثيرها وقليلها فكان الوحي إنما كان تلطفاً من الله له في استيعابها بالإيماء والإشارة والحفيف من العبارة، ثم أداه الاجتهاد إلى أن عرف نفسه وحدها بأنه حي ناطق مانت، وأنه مركب من الأخلاط الأربعة التي هي عناصره وأصوله، فإن فيه نفساً ذات قوى ثلاث: وهي الناطقة التي مسكنها الدماغ، والغضبية التي مسكنها القلب والسهوية التي مسكنها الكبد... (١١).

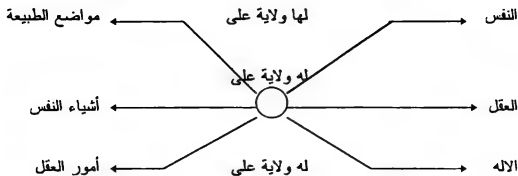
إن النفس قوة إلهية بين الاسطغسات والعقل، أي بين ما هو خارجي مفكر فيه، وما تتمكن منه النفس لمساءلة عالم الأظلة هذا، ولحتوائه بفرض بلوغ العالم للمثال الممتعالي، والنفس بهذا الطرح- الذي يتبناه التوحيدي- تختلف عنها في مفهومنا العادي من حيث كونها تهب الجسم انتعاشاً وروحاً، وإنما تتعدى ذلك إلى المستوى الراقي المرتفع عن مادية البدن ووظائفه البيولوجية وأكثر من ذلك فإن هذه النفس تتميز عن بقية النفوس الأخرى، ولا مجال للالتقاء بينهما في محاولة تحديد معرفة العالم، أو على الأقل تباعد هيوالتها وتميزها عن الآخرين من حيث لا قرار لها، ولا ثبات لصفاتها على الرغم من أنها جزء من النفس الكلية التي بها تتحدد الأنفس الجزئية كما جاء في قول التوحيدي: "إن نفسك هي إحدى الأنفس الجزئية من النفس الكلية، لا هي بعينها، ولا منفصلة عنها، كما أن جسك جزء من العالم لا هو كله ولا منفصل عنه.. ولو قال قائل: إن جسك هو كل العالم، لم يكن مبطلاً لأنه شبيه ومسلوك عنه، وبحق الشبه يحكيه، وبحق الانسلاسل يستمد منه، وكذلك النفس الجزئية هي النفس الكلية لأنها أيضاً مشكلة لها، وموجودة بها فيحق الشبه أيضاً تحكي حالها، وبحق الوجود تبقى بقاءها" (١٢).

من منظور هذا الفضاء الكلي للنفس تتحدد مهمة معرفة النموذج المثالي، لذلك يركز أبو حيان التوحيدي على النفس بوصفها جوهرًا بمستواها المترفع عن مادية البدن، ويكون بذلك قد أعطى تفسيراً فيسيولوجياً لوظائف النفس في معطياتها البيولوجية بغرض مسالة العالم الخارجي الذي يسعى بدوره إلى نشدان العالم المثالي، وكان الطبيعة في عالمها الخارجي تقدم النموذج الذي صنعتته بمادة، والإنسان يقوم بصنع الجميل من المادة نفسها، فإذا بشيء ثالث يصدر عنهما وهو ذلك النموذج، أو تلك الصورة (١٣) التي اكتملت فيها الرؤية الجمالية الناتجة عن عقل للطبيعة، وهنا يضع التوحيدي معايير التفسير -فيما تملكه من قوة معرفية- فوق عالم الطبيعة كما عبر عن ذلك بقوله: لما كانت النفس فوق الطبيعة (المثالي) وكانت أفعالها فوق الحركة (الزمان) أعني في غير زمان، فإن ملاحظتها الأمور ليست بسبب الماضي والحاضر والمستقبل، بل الأمر عندها في السواء، فمتى لم تعقها عوائق الهيولى والهوليوات (الماديات) وحجب الحس والمحسوسات، أدركت الأمور وتجلت بالأزمان. (١٤).

لا شك في أن موضوع النفس عند أبي حيان التوحيدي هو حالة وسط بين الطبيعة والعقل، ومن ثمة تكون هذه المقولات الثلاث مشكلة العالم الفني عبر مسالة العالم الخارجي وتمثله الذات المدركة في تيقنها من حقيقة الوجود. ومن ثمة يتحول الوجود في خضم تعاقب هذه المراحل الثلاث من حيث كون الطبيعة تصنع الفن عبر التقاط الأشكال اعتماداً على فكرة التماثل، وبذلك تصبح الاستقطاسات عبارة عن قوة دافعة للإدراك العقلي في منحاه البرهاني، هذا العقل الذي عده التوحيدي خليفة الله أو قوة إلهية تنتهي عنده المركبات إلى مركب في الغاية، والمبسوطات إلى مبسوط في النهاية (١٥) وفي هذا اقتراب من الطرح الأرسطي القائل باسم الله مقابل الوجود الحق، ويسبق طروحات هيجل التي تبنت الذات في بعدها الميتافيزيقي حين يماثل بين الفكرة المطلقة والخالق الفعلي للعالم.

لقد أخذت هذه المقولات: النفس /العقل/ الإله، في رأي التوحيدي مغزى اشتباه الفن بالطبيعة، وهي فكرة مسبقة من أرسطو، على ما تم تصويره للفن بوصفه تقليداً للطبيعة أو أن الطبيعة فوق الفن، وأن الفن يشبه بالطبيعة (١٦) وأن هذه الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلي إلى الجزئي ليتشكل (١٧)، وأن الشكل الجمالي، يترك بالبديهة التي هي قدرة روحانية في جبهة بشرية، فهو بذلك ينزع منزع العرفانيين الغنوصيين الذين يحيلون الإدراك إلى المصدر، الله (١٨).

في كل هذا نحن إزاء ثلاثة عناصر أساسية: الطبيعة /النفس/ الإدراك، حصرها التوحيدي بغرض مسالة العالم، وهي عناصر لا تتساوى، بل يتعلق بعضها ببعض، ويتم أحدها الآخر، وهو ما عبر عنه بقوله: فقد كفت (الطبيعة) في مواضعها التي لها الولاية عليها من قبل النفس، كما كفت النفس في الأشياء التي لها عليها الولاية من قبل العقل، كما كفى العقل في الأمور التي له الولاية عليها من قبل الإله، وإن كان مجموع هذا راجعاً إلى الإله. فإنه في التفصيل محفوظ الحدود على أربابها (١٩) ويمكن أن نلخص هذا النص في هذه الرسة البيانية على النحو التالي:



واللافت في رواية التوحيدي أنه يركز على مساهلة العالم التي تنطوي على ضرب من ضروب تجاوز الصورة المجسمة في تماثلها الخارجي العياني من أجل تشكل نمط من أنماط الرؤية الجمالية وهو في ذلك إنما يتعامل مع رحلة بحثه فيما يشكل تأمله للجمال المثالي في ضوء العلاقة مع النفس من غير توسط الروح. ونعني بذلك إهمال الجانِب الروحي في الارتباط بالذات بما هي قيمة جمالية، كما تصورها - لاحقاً - هيجل بوصفها معياراً حقيقياً لبلوغ الوجود الحق.

إن النفس في مدار تفكير التوحيدي هي مشروع التفكير الجمالي الذي يشكل بين الطبيعة والعقل، ولولا كونها فوق الطبيعة (المثال) لما كان للفن أن يتشكل بما هو خطاب جمالي، على اعتبار أنها - أي النفس - "علامة بالذات دراية للأمور بلا زمان، وذلك أنها فوق الطبيعة، والزمان إنما هو تابع للحركة الطبيعية، وكأنه إشارة إلى امتدادها، ولذلك اشتق اسم المدة منه" (٢٠).

ويمكن القول من جهة أخرى إن النفس هي ذلك العالم الصغير الذي نحدد به وجودنا من خلال اتحادنا بالعالم الكبير، وإن هذا لن يتم في رؤية التوحيدي إلا عبر المعرفة وميادينها لتحديد أنماط علاقة النفس بذاتها، فليست مقولة النفس إلا ذلك المساعد أو العلة المحركة لرغبة التوحيدي في تحقيق غاية الجمال، ذلك أن كل تجربة جمالية تصدر عن اهتمام الإنسان بذاته بما هي قيمة فنية، أو بما هي مشروع يتطلع إلى المعرفة، هذه المعرفة التي تصل بها النفس إلى حقيقة الكون ألا وهي الذات الإلهية، ومن ثمة تصبح المعرفة شرطاً لمعرفة الحقيقة، كما أنه لا حقيقة من دون معرفة الإنسان لنفسه بوصفها جوهرًا إلهيًا، وفي هذا يقول التوحيدي: "تمن أخلاق النفس الناطقة - إذا صفت - البحث عن الإنسان، ثم عن العالم، لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب" (٢١).

إن الاهتمام بالنفس عند التوحيدي وتقديمها على ما سواها لا يعني وصفها لذاتها. وإنما بما هي قوة خارقة للإنتاج المعرفي، بل هي المقام الأول، تتيح إمكان التسامي على عالم الأظلة لمعرفة الفيض الإلهي، وبذلك استبعد أبو حيان في الإنسان جانبه الروحي لصالح النفس على اعتبار أن

الوجود غير الحقيقي من مثله الحقيقية الموجودة في العالم العلوي، وهي إذن لا تمتلك وجوداً حقيقياً، وإنما وجود وهمي نسبي مستمد من عالم غيبي علوي هو عالم المثل^(٢٥) ما دام هو ضرورة لموضوع الفعل الحقيقي في تماثل الشيء معه. وعلى هذا الأساس يمكن أن يستمد الجمال الظاهري صورته من الوجود الحق المبدأ الأول بوصفه نموذجاً مثلاً، ولم يعد الجمال هنا منعماً في عالم الخلق لأن مصدره العالم الآخر، عالم المثل بحسب ما ورد عند أفلاطون، فذلك نوع من المحاكاة يستمد جماله منه. فالآخر لم يعد كذلك عند أبي حيان التوحيدي الذي تميز بنظرته الثاقبة الصادرة عن عقيدته الدينية التي ميزت إدراك الجمال بصفات الله وأفعاله بوصفها المثل الأعلى في الحسن، وأن الأشياء كلها تستمد جمالها أو قبحها من تلك الصفات والأفعال^(٢٦) على اعتبار أن هذه الأشياء هي ظل للآخرى وأن هذه السفليات متقادة إلى تلك العلويات: "والعلويات مستويات على السفليات بحق العدل وما هو مقتضاها، ولأن هذه فواعل، أعني العلويات وتلك قوايل أعني المنفعلات"^(٢٧) فالعودة إلى جوهر الحق لا تقتضي التسامي بين المادة والحقيقة ولا تجيز إحلال الأولى محل الثانية وفق بناء الوجود الذي يترتب فيه العلوي ثم بعدها السفلي المنقاد له بفرض اتخاذ سبيل الكشف المسخر لغاية الحقيقة، وأن معنى هذا هو اختلاف بين ما تصوره أفلاطون في رأيه النابع من صميم الجمال الكائن في عالم المثل، عالم ما وراء الطبيعة، وبين الرؤية الصوفية التي هدته إلى الإيمان، وأفرزت فيه نوعاً من التلقائية والاستجابة الوجدانية للوجود العلوي الذي ظل محكوماً بتصور عقائدي يرجح ميله إلى الكمال المخصوص بجوهر الحق على خلاف الوجود السفلي الذي يشوبه النقصان والزيف.

إن هذه النفس التي يريد التوحيدي تخليصها من المعرفة الحسية عليها أن تصادق الحقائق الجوهرية بنبذ الوسائط الدنيا الحاجزة للحقيقة، وهذه الحالة التي تعيشها النفس كشيء يتحرك نحو ما هو قار ومطلق إنما تهيئها للتصاعد في قدرتها على إيجاد درجات داخل سلسلة التجارب التي تباشرها، بحثاً عن الفيض المطلق بحيث تكون هذه الدرجات مرتبطة بعضها ببعض، لأن الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة^(٣٠) في عالم علوي يرحب بالنفوس العطشى إلى الحقيقة الهاربة من صرير الجهل.

وهكذا يتخذ التوحيدي في رؤيته الجمالية للنفس والعقل -التصور الوسطي في إدراكه المثالي المتشبع بالرؤية المسقط من عل، على عالم الحس والمادة الذي تشكله النفس بامتياز، ذلك أن عناصر الطبيعة التي تشغل النفس تتطور عبر التقلات الإدراكية والتحليلية لتصبح أشياء النفس تحت رقابة العقل، وبعدها تصير أمور العقل تحت ولاية الحقيقة المثلى التي تشرف على الحقيقة الدنيا المستتبطة من العقل.

يتجلى معيار الحسن من صفات الله وأفعاله، وهذه الصفات هي "سبب حسن كل حسن وهي التي تفيض بالحسن على غيرها إذا كانت معدنه ومبدأه وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها"^(٢٨) والحال هذه أن العلاقة بين الصفات الجمالية والذات الإلهية تنبني على ارتباط العلاقة الأولى بفعل الغيب الذي هو المطلق وهذا يعني حلول مظاهر الحسن في ذات الحق، والتي لا يمكن

تداركها بالحواس وإنما بما يدركه العقل الذي من شأنه أن يوحد العلاقة مع الغيب، ومن هنا يكون مصدر الجمال خارج نطاق الزمان، ما دام مستمداً من الجمال الإلهي، وهو ما يعني -أيضاً- خروجه عن دلالة وضعه المكاني، على اعتبار أن "الحركة والتغير غريبان عنه وهو يفيض بالحسن على الأشياء كلها لأنها من معدنه، وصدرت عنه، وإنما استمدت الأشياء جمالها منه، لذلك فهي دائماً تتشوق إلى كماله، وتعشق جماله وتسعى للتشبه به والاتحاد معه، فهذا العالم السفلي" مع تبدله في كل حاله، واستحالته في كل طرف ولمح، مقبِلٌ لذلك العالم العلوي، شوقاً إلى كماله، وعشفاً لجماله، وطلباً للتشبه به وتحققاً لكل ما أمكن من شكله"، ذلك أن حسن الشيء يضمن دوره الجمالي من خلال صفات الله وأفعاله بوصفها حوامل على الكائنات التي أخذت حد الجمال من ذات الله الخالق، العالم، العظيم، الجبار.. ومن هنا تكتمل صفة الجمال ويكون سبيل الوصول إليه عن طريق الفعل، فارتباط خلية العقل مع مثل الكمال لمراتب صفة الجمال الأرضي يوحد علاقة الكائن بمرآة الحق، وفي إطار هذه العلاقة بين الجمال المثالي في موضوعيته وبين تفسير الخلق له نستطيع أن نفهم الجمالية الإسلامية، المحايدة مع العقلانية الأفلاطونية.

من هنا كان صرح الجمالية الإسلامية في الصيغة المتبينة ماهية الوجود، المتحلية في حضور الجمال الإلهي بدءاً من أسماه الحسنى إلى تجاوز الرؤية البصرية للشيء في الوجود السفلي بما هو فيض للعالم العلوي.

وحيث كان حسن الخلق في مثاليته نابعاً من العقل فإن ذلك لا يعني إهمال الجانب الحسي بوصفه قيمة اجتماعية ترفع صاحبها إلى التعامل مع حسن الخلق فيما توجيه الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية ذلك أن هذا النوع من الجمال الحسي يعطي للذات تحقّقها الجمالي ومن هنا يتبين أن صفة الجمال -هنا- نسبية، لأنه ما من شيء مادي إلا ويستمد معياره الجمالي من تفاوت في مستويات تعاطي الحس، معنى ذلك أن تشكل الجمال عبر الحواس من منظور التوحيدي وارد بما هي وسيط يتيح إمكان ترابط الأشياء ذات التفاعل الاجتماعي بالطبع الإنساني، ومن هنا تكون نسبة الحكم على الشيء في حسنه، بوصفه ممارسة فنية ونظاماً معرفياً يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة.

هكذا -إن- ليس الجمال معياراً مطلقاً لقياس الحقيقة فقط، وإنما معيار الطبع الإنساني بتفاوته الإدراكي يحقق قيمته على نحو كل ما كان قبيحاً في وقت لا يجوز أن ينسب إلى العقل المجرد، وإلى أحكامه الأولية الأزلية. بل لا يقال فيه: إنه قبيح ولا حسن على الإطلاق وإنما ينسب إلى الطباع والعادات، ثم يقال قبيح بحسب كيت وكيت، وحسن وكذا وكذا مقيداً غير مطلق، ولا منسوب إلى العقل المجرد.(٣٠).

فالعقل الإنساني موجود بالفعل وهو فائض عن عقل موجود بالقوة هو (الله) ومن ثمة يكون الإنسان قوة بعقله، والطريق إلى هذه القوة (الألوهية) يقتضي نفي الحس والشك وتقوية الشوق ومصاحبة اليقين والمعرفة والاعتراف، وبهذا تستكمل النفس شوقها إلى الأول، واستكمال شوقها "هو استدامتها لحالها، وثباتها على صورتها وطربها على ما حصل لها(٣٢).

□الهوامش:

- ١- من مثل الفلاسفة، فرق المعتزلة، الأشاعرة، المتصوفة.
- ٢- شكرى عياد: المذاهب الأدبية والنقدية، سلسلة عالم المعرفة ص ٢١٩.
- ٣- عبد العزيز السموقي: نحو علم جمال عربي (تصور وتطبيق) دراسة في مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع، العدد الثاني سنة ١٩٧٨ ص ٣٢.
- ٤- ينظر صحيفة بشر بن المعتز في البيان والتبيين ١/٩٤، ٩٥.
- ٥- ينظر، كتابنا: الاتجاه النقضي في نقد الشعر العربي. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، ١٩٩٢ ص ٢٤-٢٦.
- ٦- أنور لوقا: أبو حيان والتعامل مع الحداثة مجلة فصول المجلد الرابع عشر شتاء ١٩٩٦ ص ٣٢.
- ٧- عفيف بهنسي: فلسفة الفن عند التوحيدي دار الفكر ١٩٧٨ ص ١٣.
- ٨- ينظر د. سعد الدين كليب: مفهوم الكمال في الفكر العربي الإسلامي. مجلة المعرفة - سوريا - ع ٣٧١-١٩٩٤.
- ٩- المرجع نفسه ص ٢٦.
- ١٠- التوحيدي: المقابسات ٢٦٣.
- ١١- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ١٣٥/٢.
- ١٢- التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي - دار الثقافة لبنان ط ١٩٨٢/٢ ص ٣٨٢.
- ١٣- الاسطقصات جمع اسطقس وهو الأصل والعنصر، ويطلق على أحد العناصر في مذهب النعماء وهي "الماء" التراب، والهواء، والنار".
- ١٤- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ١١٤/٢.
- ١٥- علي مطلق: العقل في التراث الجمالي عند العرب. دار المدى ط ١٩٨٥ ص ٢٠٢.
- ١٦- التوحيدي: الهوامل والشوامل م ٣٣ ص ٩٣.
- ١٧- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة ١٣٥.
- ١٨- المرجع نفسه ١٩٢/٢.
- ١٩- انمقابات ١٩٢.

- ٢٠-الهوامل والشوامل، وينظر أيضاً علي شلق: للعقل في التراث الجمالي عند العرب ٢٠١
- ٢١-الإمتاع والمؤانسة ١٣٤.
- ٢٢-الهوامل والشوامل م ٣٣ ص ٩٣.
- ٢٣-الإمتاع والمؤانسة ١٤٧/١.
- ٢٤-المرجع نفسه ١١٣/٢، ونظر أيضاً: حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي؛ مجلة الموقف الأدبي سورية العدد (١٨١-١٨٢-١٨٣) ١٩٨٦ ص ٢١١.
- ٢٥-حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي. مجلة الموقف الأدبي ع ١٨١-١٨٢-١٨٣/١٩٨٦ ص ٢١٣.
- ٢٦-المرجع نفسه ٢١٣ ونظر أيضاً المقابسات ص ٦٥.
- ٢٧-المرجع نفسه ص ٢١٣.
- ٢٨-المرجع نفسه ص ٢١٣.
- ٢٩-الإمتاع والمؤانسة ١٣٤-١٣٥.
- ٣٠-الهوامل والشوامل م ٨ ص ٤٣.
- ٣١-ينظر: حسين الصديق: طبيعة الجمال عند أبي حيان التوحيدي ٢١٤ والمقابسات ٦٥.
- ٣٢-ينظر: عبد الرحمن بنوي: الموسوعة الفلمنية ١١٦٢ وما بعدها.
- ٣٣-الهوامل والشوامل مصالحة ١٤٧ ص ٣١٦.
- ٣٤-المقابسات ص ١٥٧.

التصوف هي إيران القديمة

بقلم: محمد المقرئ

ترجمة: نهاد خياطة

لعل من التناقض الزمني أن نستخدم مصطلح "صوفي" في دروسنا لإيران ما قبل الإسلام، في المقابل، لقد أدّى سياق الأفكار والرياضات، المبنية على التقوى وعلى تعاليم القرآن، إلى موقف عميق للروحانية التي رسم أطرها وبين مضامينها كثير من صوفية المسلمين.

ومع ذلك، ما انفك هؤلاء، بمرور الزمن، يرجعون جزئياً إلى المصطلحات بلا حرج، كما يفعل غيرنا متسرعاً، بأن التصوف الإسلامي هو استمرار لجملة من الأفكار كانت موجودة قبل ظهور الإسلام نفسه؟ هذه مشكلة أساسية ينبغي ألا نستهيئ بها، ولا أن نتأثر بأي نوع من أنواع الاحتياز أو باعتبارات سياسية راهنة، متملقة لكنها هشة وزائلة. في الحقيقة، كل عاطفة مبالغ فيها أو فكرة مسبقة سياسية- ثقافية تتصل بإيران القديمة لم تستطع أبداً أن تفاخر بكونها عاطفة أو فكرة بناءة: فقد أثار هذا بالفعل أكثر من خطأ تاريخي وعلمي إذ لم يستطع أن يكون غير أساس تستفيد منه الأعياد الفلكلورية، التي تحيي ذكرى استبداد خطاه الزمن.

لكي نقوم موضوعياً القيم القديمة، فإن تصنيفاً للآليات الداخلية وتحليلاً تاريخياً وبنوياً دقيقاً للمسائل السيكلوجية- الدينية يفرض نفسه رأساً في أول تناول لنا لهذا البحث الذي يتمحور حول تصوف إيران القديمة، إيران ما قبل الإسلام.

إذا كان ثمة من تقليد صوفي حقيقي بوشر به ثم، اتسع في إيران الإسلامية، فإن هذا كان بفضل خلق جو جديد من الأفكار وعلى الخصوص بفضل عمق المبادئ الإسلامية وتعاليم الرسالة الشمولية التي تواخي بين الناس والتي جاء بها القرآن، وهي رسالة تتبذ كل شكل من أشكال العصبية سواء ما تعلق منها بالعرق أو اللون أو الامتيازات أو الأصل الجغرافي. وقد أنبت هذا الصعيد المناسب الكثير من العبقريات الأدبية والفنية، بما قد أتاحه من ظهور إمكانيات إنسانية واسعة كانت دفيئة حتى يومئذ.

على الرغم من أن التطورات التي لاشك أنها حدثت في إيران الإسلامية قد استتارت، في نظرة إلى الخلف، إعادة لتقويم بعض من مفاهيم الإيمان القديم، إلا أنه من غير المقبول الاعتقاد بأن ماثوراً طويلاً من الدين والثقافة كان مجرداً كلياً من فكرة صوفية على نحو من الأنحاء.

كل شيء يحملنا على الاعتقاد بأن جرثومة التصوف كانت موجودة، بل ومنتشرة، في إيران في نهاية الحقبة الساسانية (قبل انهيار السلطة الملكية الطاغية): لقد كانت هذه نتيجة لتوافر شرط اجتماعي معين - ضاغط ومبدع نتج عن روح طبقية على نحو من الأنحاء - جعل الناس يتجهون نحو تفسير يضفي روحانية أكثر على الأساطير والدغماتيات الرسمية.

قبل كل شيء، يتعين علينا أن ندرس، بإيجاز وعلى حدة، المكونات المختلفة لمجتمع لا تُقدّم عنه الشهادات التاريخية، بكل أسف، سوى معلومات فضفاضة عن السلطة القائمة يومئذٍ وعن حياة الناس وتطلعاتهم.

ولكي ننفادى كل التباس وكل إضافة غير مجدية من المشكلات القديمة، نفضل، في النطاق المحدود بهذا البحث، اعتبار هذه المسألة وفقاً لبنية داخلية، طارحين جانباً مظهرها الخارجي.

على الرغم من أن دعوة زرادشت كانت تتطوي على روح إصلاحية، إلا أن الأجزاء المختلفة من "الأفستا" في صيغتها الحالية، تتطوي على بقايا من عبادات ترجع إلى ما قبل المزدية. ولقد كانت ذكريات هذه العبادات هي الأساس لعدد معين من الخصوصيات (مصالح خاصة) الاجتماعية والإيديولوجية مؤيدة، بالتوازي مع تعاليم النبي الإيراني، من سلطة ملكية تنسب نفسها، بحكم موقعها من السلطة، إلى سلالة شبه إلهية. وبما أن توضيح وتحليل الأفكار الأساسية الخاصة برسالة زرادشت لم نباشرهما قط، نلاحظ مع ذلك، في ضوء تفكير وبحث جثتين، تلك الحساسية المزدوجة التي يتصف بها ماثور ألفيّ يعكسه ركام كثيف من المعطيات التي اشتملت عليها "الأفستا".

إننا نستخلص نتائجنا وأفكارنا من النصوص المزدية التي يُعتقد أنها تحتوي على كتابات قديمة، على الرغم من أن قسماً كبيراً منها جرى تحريره في زمن متأخر.

لقد اختلطت بمفاهيم صاغها الأدب المتأخر الذي يعود إلى فرقة "البرّسي" (وهم ذرية أتباع زرادشت الإيرانيين الذين هاجروا إلى الهند في الماضي).

لقد جاءت الإلهامات تصوّفية معينة نتيجة لسياقات طويلة تنامت على مراحل. فقد باشرها التأمّل في الصور المبطّيقية (=الأسطورية) - ناتجة عن كوسموغونيا (=ولادة الكون) ومولدة لميتافيزيقا تناسبها - مروراً بتأسيس أوامر ونواها أخلاقية ونوع من الحكمة الشعبية، وصولاً إلى صيغة مرتقبة من الروحانية المفتحة على التحرر، بعد غياب البنية الاستبدادية، في حقبة ظهور الإسلام وانتشاره.

والمراحل التي يتم اجتيازها، وهي التي ذكرناها، بالنسبة إلى العصر الذي تأسست فيه، غنية بالفكر البشري، ويشكل كل منها أساساً صلباً للمراحل اللاحقة.

عناصر تصوّفية انتقائية:

لقد اجتازت شموليةً موضوعيةً صوفيّةً معينةً في إيران ما قبل الإسلام مسافةً طويلةً قبل أن تتخلص من العقبان المتصلة باعتبارات ترجع إلى قومية اصطفائية قاصرة على الطبقات العليا من المجتمع ولا تكثر لتختلف التكتلات البشرية التي تغطي مساحةً واسعة جداً.

إن مفهوم الـ "خوارانا" KHVARANA "النور القاهر"، على الرغم من وروده في "الأفستا" كثيراً، يبدو أنه ظل يحتفظ بذكرات تعود إلى ما قبل المزدية، أو إلى الحقبة ما قبل الزرادشتية تحديداً. فهذا النور مرتبط بأبطال وملوك أسطوريين يسبقون، في مجمل التاريخ التقليدي، دعوة زرادشت نفسها.

بحسب الأفستا (زمياد- يشت، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤)، يرجع هذا "النور القاهر" إلى الأقوام الآرية التي ولدت والتي سوف تولد قهراً، بحسب الفقرة ٦٨ من هذا اليشت، يمنح الملك من القوة ما يستطيع معه أن يقضي بضربة واحدة على جميع الأقوام غير الآرية. ثم هو "المجد الملكي الذي يحفظ الأقوام الآرية وأنواع الحيوان الخمسة، الذي يهب لنجدة الصالحين والديانة المزدية" (زمياد- يشت، ٦٩). يتبدى هذا "البهاء السماوي" في صيغته الابتدائية، الأولى في ثلاث صور متميزة: صورة اهورا- مزدا وزرادشت (وهي صورة الكهنة)، وصورة الآريين (ايريانم خوارانو)، وصورة الملوك (كوا إم خوارانو). ثم تحول فيما بعد لكي يصبح جزءاً من الجوهر الإلهي، يحيط بهالته المقرّبين من الله أو أخلاء الله، وهو مفهوم عزيز جداً على الصوفية المسلمين الإيرانيين.

لاشك أن الحصرية الابتدائية لهذا "النور القاهر" في الآريين وفي الملوك، ترجع جزئياً إلى المفاهيم التي تعين الوظائف المفيدة وقوة الكائنات السماوية. الجذر اللغوي لكلمة KHVARANA لا يمكن إلا أن تكون له صلة بـ HVAR الوارد في "الأفستا" أو VAR H(u) و SVAR الفيدية أو S(u)VAR (= الشمس). لكن السلطة الملكية انتزعت نفسها معنى واحداً من هذا المفهوم، وهو القهر، بغية تأسيس امتياز خاص بذات الملك نبذه الإسلام فيما بعد. ليس من المستحيل أن تكون طرأت تعديلات أساسية في هذا المعنى على النصوص الأفيستية التي جرى تجميعها في مختلف الحقب المتعاقبة في عهود الانحطاط و إنما طرح نفسه بغية تعميق عدد معين من الموضوعات المستطيقية (=التصوفية) التي تشكل بالتالي أساس الروحانية المثرية (نسبة إلى الإله "مثرّا"). إذ ليس كهذا "النور الإلهي" ما يجلب الرفاهية والهناء للناس وإلى مثوى العائلة، ويهب الخصب والوفرة للأرض المحروثة وللماشية. لقد تخلى هذا النور عن الملك "يما" (=جمشيد) الذي نطق بالكذب واسلم نفسه للكبرياء والغرور (زمياد- يشت، ٤٣- ٤٩). هذه الموضوعية عادت فاختفتها شهامة الفردوسي التي وصفت سقوط جمشيد لكي تعطي هذه الحكاية مضموناً أخلاقياً وروحانياً يمكن تطبيقه وتعميمه في كل العصور على الجماعة الإيرانية: "عندما رأى هذا الملك أن سلطانه أخذ يتوطد، لم يعد يقبل أن يضاهيه شخص آخر في العالم. فدعا ذات يوم أعيان المملكة إلى الاجتماع وأكد لهم أن ما من كائن حي يستطيع أن يعلو عليه. وأضاف أن بفضلته ازدهرت الفنون وترسخت أركان النظام... لقد زعم

أن جميع الناس مدينون له بالنوم والطعام والراحة وأن جهودهم ومسرّاتهم ما كانت لتوجد لولا فضله. ثم نسب حصرية القهر (المجد) والتاج إليه وحده، متحدّياً كل من يرتاب في سلطانه. بإظهاره هذه الكبرياء، ونطقه بالأكاذيب، وبعرضه أبهته وثراءه أمام أعين الجميع، أظلمت أيامه المجيدة واعتزل شعبه بصورة نهائية. بذلك غادره "الخوارانا" الذي كان يقيم فيه، وانتهى جمشيد إلى أن غلب عليه أعداؤه. على الرغم من أن الأستاد دعت إلى سعادة الناس ورفاهيتهم وإلى حياة الدعة للماشية، إلا أن هذه الدعاوى التي تتسم بالغرور، وهذا العرض للثراء الشخصي، عبارة عن مطامح روحية فارغة بعيدة عن التقى والخشوع. فهذه كلها تتناقض ذلك العمق الذي يتطلبه مثل أعلى له صلة بـ "النور القاهر" الذي يغمر رجل الله. هذا التنديد الذي يتكرر عدة مرات في المأثور الإيراني. (مثلما هو الحال على سبيل المثال الوسواس الغبية الشهيرة التي كانت تساور الملك كيكاوس في الملحمة الفارسية)، إنما يصدر عن روح متجردة عن الدنيوية ولا تكثرث بها ولا بحياة المظاهر. إن هذا الحكم إنما يرجع إلى حساسية الشعب الإيراني المناهضة للاستبداد ويتّبار^(١) في مؤسسة تتصادم على الدوام مع تطلعات الناس إلى حياة أفضل. شيئاً قشيباً اتخذ مفهوم "النور المجيد" (أو: النور القاهر)، الذي كان خكراً على الملوك في البدء، معنىً جديداً واسعاً مع الإصلاح الزرادشتي، بحيث صار يشمل الإيرانيين عموماً لكي يحل أخيراً على "مرت- إي- أهرار" الإنسان الطاهر والكامل في الديانة المزدية، مهما كان أصله وعرقه.

فالإنسان يمكنه احتياز هذا النور الذي يوزع القوة والعقل ببذل جهود شخصية واعتماداً على مكانته الروحية. لكن لا يناله الظالم ولا الطاغية، بل يظل بعيداً عن متناولهما. فالفقرات ٤٥ - ٥٤ من "زيماد- يشت" تصف صراعاً مريباً بين "إسبانتا مانو" (=الروح القدس) و"انكرا مانو" (=الروح الشرير) في سبيل الحصول على هذا النور المجيد أو القاهر كل من هذين العددين يعبئ أنصاره وأتباعه الأكثر سرعة. في معسكر الروح القدس نجد "قوهو مانو" (الفكر الصحيح)، و"أشابهيشتا" (النظام الصالح)، و"أتار" (النار، ابن اهورامزدا).

وفي المعسكر المضاد يقف "أكام مانو" (الفكر الخبيث)، و"أيشما" (شيطان الغضب) و"داهاكا" (الهولة ذو الأفواه الثلاثة)، و"اسبينورا" (اخ ييما). من كل معسكر يخرج بطل ثم ينحدر عسكر الشيطان في النهاية، ويبقى "الخوارانا" في قاع بحر "قوروكاشا" يمسك بالخوارانا جني المياه، "ابام نابات". لكن الخوارانا يتخلص بعد ثلاث محاولات متتابة من الملك الطوراني فراتهرسيان (بالفارسية افرسياب) ويدركه في اللحظة المناسبة البطل فريدون الذي ينقذ إيران من الملك "زَهَاق" ZAHHAK، الطاغية الذي يمثل السيطرة الأجنبية.

الجانب الغنوصي من "الخوارانا" نجده، أول ما نجده، في الفقرة ٥٣ من اليشت XIX من الأفيستا التي تعرض هذا المبدأ الإلهي الذي يجلب "التنوير والامتلاء بالمعرفة"، وهاتان الصفتان يتصف

^(١) من البؤرة.

بهما "أثروا" ATHRAVAN، رجل الدين في الكهنوت المزددي.

كذلك لفقرة ٦٩ من هذا اليشتت تعين الدور المنجد لهذا "النور الإلهي" الذي يجلب الفرح ويخفف الآلام البشرية.

إن مجمل الصفات التي تنسب إلى "الخوارانا" تسمح لنا باعتباره مبدأ إلهياً أو فضلاً سماوياً، يشع كالهالة على الإنسان العادل والتقّي. إن "الخوارانا" مفهوم مجرد، لكنه يمكن أن يبدو للإنسان الواقع تحت المظاهر المادية، أي الكبح الوحشي الذي يتبع الإنسان ويدركه، وكذلك النسر أو الصقر، اللذان يرمزان إلى القدرة الإلهية، وكل هذا على مستوى الأساطير. يجدر بنا أن نلاحظ أن صوفية المسلمين رمزوا إلى المحبوب السماوي بنسر ملكي؛ وهو صورة مستعارة من إيران القديمة. والشمس تتخذ في القلقور وفي الألب الإسلامي الفارسي مظهر عصفور ذي جناحين ذهبيين (مورغ زارين - بال)، مجاز مستمد من عبادات الشمس القديمة. ولهذه الصورة صلة وثيقة بالألوهية العليا والمبدأ المنير الذي يضيء الإنسان في سعيه إلى بلوغ المعرفة.

تكشف لنا هذه الملاحظات الأولية أصول تصوفية انتقائية، العامل الرئيس فيها الذي يتسلم زمام السلطة عن طريق القوة. وهي جهود وفضائل يلذ بها ويتحلى بها من يستهويه "النور القاهر" ويجعله موضوع الحب الإلهي. هذه الذكريات القديمة مما قبل المزدية احتلت مكاناً لها في الوعي الجديد الذي بشر به زرادشت، وهو الوعي الذي يتجه نحو ديمقراطية نسبية فالبنية البطريكية (الأبوية) الابتدائية التي قام عليها المجتمع الإيراني قد تعدلت بفعل آليتين داخليتين إحداهما ذات صلة بالسلطة المطلقة والاستبدادية، والأخرى ذات صلة بتحرر الشعب والتقدم الروحي للفرد: العنصر الأول هو عنصر الميثولوجيا الكوسموغونية (=المتعلقة بنشأة الكون)، أي "الخوارانا"، وقد ساهم بالفعل في روحانية متطورة، فقد شكل، بفضل التطورات السابقة على هذه الأخيرة، أحد أسس تصوفية حقيقية في العمق. ويتصله بالأخوة التي حضّ عليها الإسلام، فنّر لهذا "النور الإلهي" أو "الفضل السماوي"، الذي صار يُعرف باسم "تور الولاية"، أن يُخلد في أوصاف وصور الأولياء والأبطال، تارة في مظهر الهالة، وطوراً في صورة الشعل الطويلة تحيط برأس الشخص أو حتى بجسده كله. هذه الأشعة؛ وهذه الشعل، ترمز إلى اختراق "الجوهر الإلهي" الذي يقيم في الإنسان.

في العهد الإسلامي يحتل مفهوم "الخوارانا" هذا، الذي صار يعرف باسم "الأنوار القاهرة" في الفلسفة للتصوفية السهروردية، مكانة راجحة خصص لها هـ. قربان قسماً كبيراً في أعماله.

الإسهامات الروحية المزدية:

يتناول اليشتت الثالث عشر من الأفيستا (فرزدين يشت) مفهوماً خاصاً بالمزدية هو "المعروف في الأفيستا باسم فراواشي) الذي يشكل أحد خمسة أجزاء تولف الكائن البشري. هذه العناصر الخمسة هي:

الجسد (تان)، والحياة (أهو أو جان)، والنفس (أروان أو راوان)، والصورة (إيونيك) و (الفروهار) المخلوق قبل ولادة الإنسان. هذا الأخير عنصر خالد يتحد بالنفس ويصعد إلى السماء بعد موت الإنسان. إنه العنصر الأطهر والوحيد الذي لا يهلك، يتيح للنفس أن تظل حية بعد غياب الجسد. جميع الأشياء والمعادن، جميع الكائنات المخلوقة، والكائنات السماوية، حتى أمورا مزدا لها (فروهار) لا يناله دنس ولا يقع في لثم.

الـ "يسنا" السلاس والعشرون، ٤، والـ "يشنت" الثالث عشر، ١٤٩، يعددان هذه العناصر التي يتكون منها الإنسان باعتبارها "أهو" (في الفهلوية: جان)، الحياة، ويترجمها "درمستتر" إلى "العقل"، و"دائنا" الدين، و"باودها" المعنى و"أروان" النفس، و"الفراواشي" (بالفهلوية: فروهار). أما "تان"، الجسد، و"إيونيك"، الصورة، فنجد لهما في النص الفهلوي المعروف باسم "بونداهشن" (كتاب الخلق)، على وجه الخصوص.

إذا تركنا جانباً الـ "تان" (الجسد) الهالك والـ "إيونيك" (الصورة)، التي تأتي من الشمس وتعود إليها بعد الموت، فإن "أهو" و"دائنا" يساويان "جان" (الحياة)، ويتميزان تماماً من "أروان" (النفس) ومن "فروهار". الـ "دائنا" (بالفهلوية: دين) المذكور في الأفيستا، غالباً ما يترجم إلى "الدين"، والكلمة شبيهة بالكلمة العربية التي تدل على نفس المعنى، وتستعمل في الأفيستا بمعنى "الضمير" و "الصوت الداخلي" الذي يحث الإنسان على اتباع الطريق المستقيم، ويدل على الفكرة الطيبة والكلمة الطيبة والعمل الصالح. بعد الموت، يتجلى "دائنا" للإنسان التقى في هيئة حورية جميلة الوجه واقفة على جسر "تشنواط" TCHINVAT. على العكس، تظهر للخاطئ في هيئة ساحرة شمطاء قبيحة الوجه، وتكشف للرجل الفاسق، بمنظرها الشنيع، ما ارتكبه من سوء العمل. أما "باودها" (في الفهلوية: بود)، وهو القدرة على التمييز والإدراك التي توجه الذاكرة والعقل، فيبقى بعد الجسد ويصاحب النفس (أروان) إلى العالم الآخر. على حين يرتبط "أهو" (الحياة) بالنفخة، تتحمل النفس (أروان) مسؤولية ثقيلة هي مسؤولية الاختيار بين الخير والشر، تكافؤ أو تعذب في الآخرة بحسب موقعها. أو مواقعها في الحياة الأولى. أخيراً، العنصر الأبرز والأخص في المزدية (على الرغم من عدم وجوده في الـ "غاثا"، وهي الجزء الأقدم من الأفيستا الذي بين أيدينا) هو "الفروهار" أو "الفراواشي" الذي يتميز من الحياة والعقل والنفس.

يمثل "الفروهار" الطبيعة الإلهية التي تقيم في الجسم البشري. هذا المفهوم، الذي نستغرب وجوده عند فرقة المخلصين للحق (وهم زنادقة في نظر الإسلام الرسمي)، يُسمى "الذات" (كلمة مستعارة من العربية)، وتعني حرفياً "الجوهر". والـ "ذات-دار" هو من يُعهد إليه بجزء من "الجوهر" الإلهي أو الملائكي. وفي موازاة هذه الكلمة يُستعمل اصطلاحاً الـ "تزا" (في العربية: ذرة) والـ "مايا" (الطبيعة، الخميرة، الأساس). المعادل لـ "ذات-دار" هو إن "تزا-دار" أو "مايا-دار" وإذا كان الأمر يتعلق بـ "مُكنى" الله في جسم بشري فإن الشخص "المزور" يُدعى "تاه-مهمان" أو "خودا-مهمان" (من في جسمه ينزل الله، بصورة وقتية).

من الممكن إرجاع بعض مظاهر تعاليم "المخلصين للحق" إلى بعض استعارات لاحقة من فرقة "الفرسي" الهندية بواسطة ترجمة غنوص مُبادئ لم نعرف أهميته و توجهاته الصحيحة حتى الآن. في المقابل، إن تشابه الأفكار التي تتصل بـ"الذات" و"الذرا" و"المايا" والأفكار التي تتصل بـ"الفروهار" لهُو تشابه ذو طبيعة من الطراز الأول.

يعتبر "الفروهار" في الأقيستا نوعاً من الروح الحارس الذي ينزل على الأرض في لحظة ولادة الإنسان، لكنه موجود قبله، كل مخلوق (ملائكة، بشر، حيوانات، نباتات، أشياء)، بدون تمييز، يمتلك "فروهار" متميّداً materialsant في هذا العالم، ثم يخلع عنه غلافه الديني بعد الموت. هذا المفهوم ليس بعيد الشبه عن أفكار أفلاطون.

تحت تأثير علم التنجيم القديم، تروي النصوص الفهلوية أن جميع الأجرام السماوية تمثل "فروهارات" الكائنات المخلوقة أو التي سوف يخلقها أهورا مزدا.

"الفراوردين- يشت" تجعل من "فروهارات" الأخيار القوة المحركة التي تقود العالم، وإليها يخضع حتى الإله الأعلى اهورا- مزدا نفسه. يقول اهورا- مزدا مخاطباً اسبيتاما زرادشت:

"أي زرادشت أيها الطاهر، لسوف أبين لك الشدة والقدرة والعظمة والنجدة والبهجة التي تقيم في الفراواشي، المظفرين المخيفين- أعني فراواشي الأخيار. كما يهبون لنجدتي، كذلك يعينونني- أعني الفراواشي المخيفين، فراواشي الأخيار."

"إنه، بجلالتهم وعظمتهم، أي زرادشت، أسوي نظام السموات العلوى، السموات المنيرة التي تهيم على الأرض وتحيط بها من البعيد المركزي. كما في البيت، يقيمون في الفضاء السماوي."

"إنه، بجلالتهم وعظمتهم، أي زرادشت، أسوي أمر أرذوي سورا أناهيتا، في المدى البعيد، التي تهب الشفاء للمرضى، أناهيتا عدوة الشياطين، الوفية لناموس اهورا (الملائكة)."

هكذا يمضي اليشت الثالث عشر حتى الفقرة ٨٥ منه في تعداد الفضائل التي تنسب إلى فراواشي الأخيار والأتقياء. ثم يلي ذلك ابتهاج لفراواشي الأبطال والفايزين المزدبيين، في صورة قائمة أولياء وأشخاص أسطوريين وتقليديين معترف بهم بنوع من الرسمية.

يشبه مخطط الفراوردين- يشت، في مجمله، مخطط زمياد- يشت الذي يعقب فيه التشاء على "خوارانا" الجبال تعداداً لأسماء "خوارانا" الآلهة والأبطال والمنقذين الأخيرين الذين ينحدرون من أسرة زرادشت.

لا يقتصر مجموع عدد الفراواشي الذين يملؤون السماء على العدد المذكور في هذا اليشت، من حيث أن بعضهم لم يتخذ بعد صورة له: إننا نرى في هذه العناصر الروحانية فريقاً من الملائكة يحتل المكان الثالث بعد "الأماشا اسباننا" (القديسين الخالدين) و"اليزاطا" (الكائنات المختلفة الموكلة بأيام الشهر الثلاثين). إن مفهوم الملائكة، بالمعنى المخصوص للكلمة، الذين يعمرن السموات، هو أقرب إلى

مفهوم "الفروشي"، خصوصاً بسبب وظيفة هؤلاء وكثرتهم. إن ندرة الوثائق عن إيران القديمة تقتضي أحياناً أن نلجأ إلى نوع من استيضاح كتابات العلماء الإيرانيين من الحقبة الإسلامية، على الرغم من أن مواقفهم الجديده مستفادة في قسمها الأعظم من الإسلام ومصوبية في قلب إسلامي. نتكلم بهذا الصدد، من أجل تبيان دور "الفروشي"، عن دراسة تتناول موضوع الملائكة. يحكي لنا تاج الدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩- ٥٤٨هـ / ١٠٨٦- ١١٥٣م)، وهو من علماء الكلام المسلمين الذين يلتزمون مدرسة الأشعري، في الوقت الذي يحتفظ فيه باستقلاله للفكري- يحكي لنا بضع وقائع مفيدة بهذا العهد، وهو مؤلف للكتاب الشهير المعروف باسم "الملل والنحل"، الذي تتناول فيه الأديان والفرق التي كانت معروفة في عصره. كذلك خلف لنا عدداً من الكتب والمقالات أحدها بالفارسية اشتمل على واحدة من رسائله. في هذه الرسالة، يدرس درساً عميقاً للفرق بين الخلق والأمر (كن). يذهب الشهرستاني إلى أن الأمر أزلي قديم والخلق عارض أو حادث ephemere، من حيث إنه ليس غير تجل للأمر. وتعزيراً لما ذهب إليه يستشهد بالآيات القرآنية التالية:

سورة الشعراء ٢٦/ ٧٨ وسورة طه ٢٠/ ٥٠، وسورة الأعلى ٧٨/ ٣-١.

وفي أولى هذه الآيات يقول إبراهيم: ﴿فإنهم عدولي إلا رب العالمين. الذي خلقتني فهو يهدين.﴾ وفي الثانية يقول موسى: ﴿قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى..﴾ وفي الثالثة يقول لله لمحمد: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى﴾ يقول الشهرستاني إن إبراهيم تكلم باسمه الشخصي، وموسى تكلم على وجه العموم، ومحمد تكلم على وجه الإطلاق. وهذا يمثل ثلاث مراحل في طريق الكمال Plenitude، كل منها أعلى من سابقتها. في المرحلة الثانية، يتطرق الأمر بالخلق والهداية في الوقت نفسه، بينما نجد في المرحلة الأخيرة أربعة عناصر: للخلق والتسوية التقدير والهداية.

فيما يتعلق بالخلق الجسماني، تتكون التسوية من إقامة التوازن فيما بين العناصر الأربعة التي تؤلف الجسد: الماء والنار والهواء والتراب. والتقدير الروحي يتكون من الهدى الرباني، لكي يتحقق الإلتقان. إذن، الخلق والتسوية الفيزيائية يرجعان إلى "الخلق" الفردي (الجسد). أما التقدير والهدى الروحي فيتعلقان بالنفس. من أجل الخلق، سخر الله عمالاً وأسماهم ملائكة، ومن أجل ميدان الأوامر والنواهي، خلق بشرأ وأسماهم أنبياء.

أدوات الخلق هم مَلَكُ الحياة، ومَلَكُ الموت، ومَلَكُ الولادة، ومَلَكُ الرزق، ومَلَكُ الأجل. والوسائل المستعملة في الأوامر والنواهي هي: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. ولا يصح إيمان امرئ إلا إذا آمن بهاتين الفئتين من الوسائط، من أجل الخلق الجسماني والتقدير الروحي، يستند الشهرستاني في هذا الموضوع إلى الآية ٢٨٥ من سورة البقرة: ﴿... والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله.﴾ لقد وضع الله على لسان الملائكة كلاماً شريفاً وأرسل كتباً مطهرة إلى أنبيائه. يصاحب كل كائن مَلَكٌ ويحمل كل مَلَكٌ كلاماً. والمَلَكُ يحمل عبء الكلام والكلام ينجز عمل

الملك... الأنبياء يسمعون كلام الله ويشاهدون ملائكة الرحمن، بينما يسمع المؤمنون الكلام الذي تضمنته كتب الله. ثم يبين الشهرستاني أن الحركات الطبيعية ثلاث: الحركة في المركز، والحركة من المركز، والحركة إلى المركز. الحركة في المركز: هي الحركة المحورية، والحركة من المركز: هي الحركة الآتية من أعلى، والحركة إلى المركز: هي الآتية من أسفل. والحركات الاختيارية أيضاً ثلاث حركات: حركة الفكر، حركة الكلام، حركة الفعل، أما حركة الفكر فتتعلق بالحركة المحورية لأنها تدور حول العالم، وحركة الكلام حركة الفعل، أما حركة الفكر فتتعلق بالحركة المحورية لأنها تدور حول العالم، وحركة الكلام تتعلق بالحركة الآتية من الأعلى، وحركة الفعل تتعلق بالحركة الآتية من أسفل. والحركات الطبيعية تدخل في ميدان الملائكة والحركات الاختيارية في ميدان الأنبياء. فإذا تطابقت الحركات الطبيعية مع إرادة الملائكة، تخلص مزاج الجسد من متاعب هذا العالم. وإذا تطابقت الحركات الاختيارية مع إرادة الأنبياء، كانت الحالة الروحية تامة في عالم الغيب. وفي الميدان البيولوجي إذا أصابه عيب أو عاهة بحيث يحتل اعتدال مزاجه، عندئذ يضطرب مزاجه الفيزيائي. أما في الميدان الروحي فإذا خالف وصايا الأنبياء وسيطر عليه الهوى بحيث تنفقد النفس توازنها، يفسد المزاج الروحي.. كل تساييح الملائكة وصلواتهم، المقصود منها إنشاء الحركات الطبيعية. وكل عبادات الأنبياء وأفعالهم، المقصود منها إنشاء الحركات الاختيارية. وإنه لأمر غريب أن يوكل الملائكة، وهم كينونات روحية، بالشخص الفيزيائي، وأن يوكل الأنبياء، وهم أشخاص جسمانيون، بالنفس وهي كينونة روحية، في ميدان الطبيعة العاملون جميعاً مجبورون، وفي نطاق الشريعة، العاملون جميعاً أحرار. فملك مكلف بالسهر على تكاثر الجرثومة البشرية، وآخر يقوم بتحويل هذه الجرثومة إلى علف من دم متجمد، وثالث يرعى نمو الجنين. وهكذا حتى آخر مرحلة. وتزيد أهمية الملك بزيادة المهمة الموكلة إليه، كذلك، فيما يتعلق بالنظام الروحي، كل نبي، منذ آدم حتى محمد، يرتدي معنى تزداد أهميته باطراد.

الفكر اللاهوتي عند الشهرستاني، الذي يردد أصداء قديمة، هو لنا ملاذ نلتمس فيه استيعاب مفهوم الـ "فروهار" (أو الفرواشي) وما أدخله عليه من تطوير مفكر إيراني مسلم، بالإضافة إلى أنه عالم بالبدع والمذاهب ومؤرخ للديان. الدور الوظيفي المعطى لكل ملك من الملائكة يبين بجلاء أنه يتعلق بمفهوم مجرد، وأنه ذو علاقة بمهمة "الفروهار" التي يقوم بها في عالم الغيب. ومع ذلك فقد يوجد خلط كينونات المرتبة الأولى (الخالدين السبعة) واليازما المزدية بهذه "الكائنات" غير المادية في تفكير الشهرستاني.

كان ينظر إلى "الفروهارات" منذ مدة طويلة من مظهرين، أولهما كتمثيلات مجردة، والثاني باعتبارها كينونات لا شكل لها تتكيف مع الأجسام التي تعين لها. هناك مواحدة مذهشة بين المقاطع الأولى من "الفروردين" - يشتر "وشروح الشهرستاني على هذه القوة المحركة التي تسكن وتحكم كافة المخلوقات.

في الفقرة الثانية من هذا اليشتر، يعلن هورا- مزدا لزرادشت أنه "بعظمة الفرواشي ومجده ينشأ

الطفل سليماً في حضن أمه...، وأن أهورا- مزدا يكونَ العظم والشعر والجلد والأمعاء والرجلين وعضو الجنس. وفي الفقرة الخامسة عشرة يبين أنه "عظمة الفراواشي ومجده تحبل الإناث بصغارها وتنشئن أحسن تنشئة ويكثر لديهم الأولاد. "الشهرستاني، قبل كل شيء، ينسب إلى الوسطاء السماويين الموكلين بوظائف الجسد والحركات الطبيعية (الحركة المحورية والحركة الآتية من الأعلى والحركة الآتية من الأسفل) ذات العلاقة بحركات الفكر والكلام والفعل. ثم يمضي إلى القول إنه في كل مرحلة من تطور الوجود وكيل أو عميل أو وسيط يسمى والحالة هذه ملكاً: مهمته -مثلاً- أن يسهر على المرحلة الأولى من تطور البزرة البشرية، وآخر يكتب على تحويل هذه البزرة إلى علقه من دم مختر، وآخر يراقب الجنس، وهكذا حتى المرحلة الأخيرة. حتى أنه يقرر أن ما يفرقه عن الماثور المزددي خصوصاً تناسب أهمية هذه الكينونات الوظيفية مع أهمية المهام الموكلة إليها.

إن استمرار هذه الفكرة وتطورها في إيران، انطلاقاً من ميثولوجيا ذات نبرة أخلاقية متسامية شكلت تعبيرها الخاص عبر القرون، اغتنت مع ظهور الإسلام بمفاهيم فلسفية وبنية روحية صلبة. من الواضح أن إسهامات روحية ذات صلة بهذا العنصر السماوي قد اكتسبت مكانة مرموقة في الحياة الدينية والداخلية لدى الناس في إيران القديمة.

أحد الاتجاهات التصوفية كان يظهر في المزدية انطلاقاً من التفكير في "الفراواشي" الذين أفردت لهم الأقيستا أكبر "يشت" فيها. بينما يبين جزء من هذا "اليشت" القدرة والجلالة اللتين تتصف بهما ادوار "الفراواشي"، يتوجه جزء آخر منه إليهم بالتوسلات ويسألهم العون في الملآت. ينصح أهورا- مزدا لزرادشت أن يدعو "الفراواشي" الأخيار ويثني عليهم، وهم القديرون المحسنون، إذا انتابه خوف أو أحذق به خطر أو واجه الصعاب وعندما يرتعد خوفاً على نفسه. في الفقرة ٢٣، بعد تبيان الخصوصيات الجوهرية التي تختص بها هذه "الأرواح"، أي حركاتهم السريعة القادرة، تأتي مسألة العون والنصرة لكل من يدعوهم في كفاح وفي سعي وراء نصرة الأخيار، وهي فكرة تتكرر في الفقرتين ٢٧ و ٣٥. أما الفقرتان ٤٠ و ٤٢ فتتطرقان، بالإضافة إلى هذه الأفعال، إلى القداسة التي يتصف بها الفراواشي.

بحسب المعطيات الكوسموغونية المزدية، خلق أهورا- مزدا العالم على مرحلتين: أولاً وقبل كل شيء، خلق العالم الروحي المؤلف من الفراواشي، ثم بدأ يظهره إلى الوجود، بعد ثلاثة آلاف عام، انطلاقاً من هذه الصور السماوية، ثم خلق العالم المادي في عام واحد (٣٦٥ يوماً). وهذا الخلق الأخير تم على ست مراحل غير متساوية، سُميت "غَهنبار"، ينطبق على كل منها أحد الأعياد المزدية الكبرى. في المرحلة الأولى (الخامس عشر من شهر أردي بهشت)، خلق أهورا السماء. وفي المرحلة الثانية (الخامس عشر من شهر تير)، خلق الماء. وفي الثالثة (الثلاثين من شهر يوز)، أنشأ الأرض. والنبات خلقه في المرحلة الرابعة (الثلاثين من شهر مهر). وفي المرحلة الخامسة (العشرين من شهر داي) خلق الحيوان. وفي السادسة كانت نشأة الإنسان. والعيد الذي يتفق مع هذه المرحلة يصادف آخر يوم من خمسة أيام تضاف إلى شهر أسفند، ويوافق العشرين والحادي والعشرين من شهر آذر.

ويدوم كل من هذه الأعياد خمسة أيام، ومع بداية العيد الأخير يبدأ شهر "فروردين"، فيه تنزل قروهارت* الأموات على الأرض لكي تزور ذرياتهم. الشهر الأول من السنة الشمسية، فروردين، يحفظ دائماً ذكرى هذا الاعتقاد. واليوم الأول من هذا الشهر (الحادي والعشرين من آذار) هو يوم السنة الإيرانية الجديدة، وكان يحتفل بها في بذخ وفي استجمام كبير. وبما أن قروهارت* الأتقياء والصالحين تعود إلى الأرض، بحسب المأثور، مدة عشر ليالٍ (من ٢٦ اسفند حتى آخر خمسة أيام تضاف إلى آخر هذا الشهر)، تقدم مختلف القرابين إلى "الفراوشي" وإلى المؤمنين الذين يتفرغون إلى تفكير عميق من أجل أن يجلبوا لأنفسهم وأسرهم عطف وحماية هذه النفوس السماوية. يروي البيروني (٣٦٣-٤٤٠ هـ / ٩٧٣-١٠٤٨ م) إنه في يوم "قارورديجان"، وكان الناس يعتنون أطباق الطعام على شرف الموتى، ويدبرون المشروبات، ويحرقون البخور وراء أبواب البيوت، على أمل أن تخرج أرواح موتاهم من أماكن إقامتها فتأتي إلى زيارتهم، في غضون هذه الأيام. ثم يصف أسعد لحظة في هذا العيد، وهي لحظة دخول الشمس برج الحمل.

إن ذكريات هذا الاعتقاد القديم، الذي ظل حياً في إيران في عيد رأس السنة، لا تدل على الشعبية العظيمة التي كانت مرتبطة بالفراوشي وحسب، وإنما على وجود إحدى ممارسات الاستبطان على مستوى العائلة أيضاً، بدون تمييز موقعها الاجتماعي. لنا مبدء الحق أن نذهب إلى أن هذا الاعتقاد كان يشكل في الأصل نظيراً للخوارنا المعروف فيما قبل المزدية، قبل أن يأخذ هذا مدى واسعاً ويفقد صفته الحصرية التي كانت تدعيها سلطة الملك المطلقة، وكانت مرحلة أولية تكشف عن نوع من الجمود الفكري في إيران.

غني عن البيان أن هذه الصيغة التصوفية ليست مستقلة عن مفهوم ديني يقوم على ثنائية النور والظلمة التي هي من خواص إيران القديمة. بادئ ذي بدء، هذا المبدأ الشفعي، الكوني والنفسي في ذات الوقت، ليس وفقاً على أي ديانة أو ثقافة. لكن الأساس هو تنظيم وتشبيد هذه الثنائية من النور والظلمة في إيران القديمة.

هذه الأصالة ترجع بالأحرى إلى الجانب الميتافيزيقي من المزدية الذي يقوم في أساس هندسة معمارية وموازيك من الأساطير الإلهية، التي تستأرخ أحياناً في المستوى البشري. وبما أن الجانب المجازي في الألوهية العليا يرتد إلى نور يشيع في كل مكان وينير كل شيء، لا يمكن الروحانية المؤسسة على هذا النور، بطبيعة الحال، أن تنتسب إلى مفهوم لا يتمحور حول النور في كل أشكاله وصوره الحسية المتكاثرة.

إن ارتباط الخير والشر بهذين المصدرين الطبيعيين، النور والظلمة، اللذين يرتفعان إلى مرتبة الألوهيات ليس -في الروخ العللاني للعصر الميطيقي- إلا نتيجة منطقية ومباشرة لتفكير يبحث عن تفسير مقبول لأسرار الخلق. والحال أن هذه الثنائية، التي تسم بسمتها الفكر الديني في إيران ما قبل الإسلام، يمكن أن تتحول نحو استبطان عميق، إن لم نقل تصوقي. واضح أن وقائع دينية معينة، مهما كان إيمان الذي يمارسها، تؤثر في المؤمنين تأثيرات مختلفة: بعضهم يتمثلها باعتبارها شريعة

المعرفة لا تنطوي اضطراباً على بدء أو مسارةً ملقبة بالمعنى الباطني. فالفصل الثاني والمستون من "نكرات" ٣، ص ٦٨، يبين الطريقة التي تصل بها النفس إلى المعرفة (النتيجة عن قدرة النفس) وإلى النشوة la joie (النتيجة عن قوة الشهوة). في المقابل، يتناول الفصل ٦٤ (ص ٧٠) الإقراط وعيوب المعرفة والنشوة عند البشر، يتكون عيب المعرفة من انحراف عن التعليم الديني يؤدي إلى عدم كفاية المقياس Mesure. "بالنشوة، يقول مؤلف هذا النص، تحفظ المعرفة من التبديد للعالمي للمعاني، الذي هو أخ زائف faux fiere للمعرفة..." - "بالاتحاد الصحيح والمقيس mesure لهاتين الحقيقتين، يحصل للإنسان vehih (الخير)، أي النشوة والغبطة الشخصية، للمقيسة بحسب الطبيعة والصفة المشروعة، الأكيدة، الرحيمة، "إنه في الحقيقة الاتحاد المقيس للنشوة والمعرفة الذي يحول دون الضعف والتبديد والكلمة الخائفة والمزاج غير الحساس.

لنبين على وجه الخصوص أن جميع هذه الإشارات إلى المعرفة والنشوة لا ترتد، على نحو مؤكد، إلى معنى ثنائي (تصوفي أو نفسي). على الرغم من أن المعرفة في التصوف الإسلامي تدل على درجة فائقة من الشريعة وتتيح افتتاحاً وانتشاءً قليباً، إلا أن النصوص المزيدية ليست محددة حول هذا الموضوع: فهي تتعلق، في المحل الأول، بـ "العلم" Savoir و"الرضا" contentement بالمعنى العام؛ لكن تفسيراً صوفياً لهاتين الكلمتين ليست مستبعداً كلياً، إذا أخذنا بالاعتبار ميالق للنص. وتتضح هذه المناقشات بصورة أكثر تحديداً وأكثر أهمية عندما تتعلق المسألة بأمراض النفس في تطورها لثناء المعرفة والفضيلة، إنما تأتي من هذين العاملين الدروجيين (الذين يرجعان إلى شيطان للكتب)، وهما الإقراط والتفريط. التمجيد الذاتي الذي يأتي من الغلو أو الغرور الذي يجعل المرء يقول في نفسه: "أنا عالم أنني الأعلى وأني فوق" والدونية التي تأتي من النقص (التفريط)، وهي التي تجعل المرء يقول في نفسه: "الأخر لا يعلم أنني دون هذا وأني تحت". ومن كانت نفسه قد فسدت بهذين العاملين الدروجيين، كان مرضه الدائم أن يقايس نفسه بمن هو فوقه معرفة وفضلاً وفكراً: "أنا أعلم وهو لا يعلم، أنا أعلى منه وأنا فوقه، هو أدنى مني وهو دوني". هاتان العلتان اللتان تصيبان النفس، تمجيد الذات واحتقارها، تمنعان من يعاني منهما من التواضع الذي يوصله لكي يتعلم من أي شخص كان وأن يتلقى من أي كان زيادة في المعرفة والفضيلة. وعلاج هاتين العلتين النية التامة والنية المعتدلة، والثانية تولد من الأولى. والنية المعتدلة ترى نفسها والآخرين في نظرة أوحث بها النية التامة... وطريق التواضع هو التعلم من الأدنى الذي لا يعلم، وعندئذ يعلم مالا يُعلم: تخلص النفس من علتي احتقار ذاتها ومن تعظيم ذاتها وتتلقى زيادة المعرفة والفضيلة (نكرات، الكتاب ٣، فصل ١٠٤، ص ١٠٦).

يجدر بنا أن نلاحظ أخيراً أن "الرؤية" و"الرياضة الروحية"، هما موضوع بعض الشروح التي اشتمل عليها الفصل ١١٣ من هذا الكتاب الأخير (ص ١١٦ - ١١٧). فيه يتحدث "أن نشهد في النفس عدالة الدين مع الحب، في الدين الصالح، هذا الذي يصل إلى الرؤية، هو رياضة المعرفة الروحية. أما أن نشهد طامعين في "الجيبي" Geti (العالم المحدث) النبيل والجاه والبحث عن الشهرة، فإننا نبدد

الكثير من الروية والمعرفة التي كنا نحصل عليها في الدين الصالح. ومن يفكر في الدين الصالح حياً في نفسه، فهذا ينال أيضاً بالغزارة العلم والمعرفة التي نجدتها في البحث عن الـ "جيتي" وعن الجاه وما هو مفيد للشهرة. أما الذي يفكر في الـ "جيتي" بدون طمع، فهذا يرى أيضاً في القلة العلم والمعرفة التي هي وسيلة مفيدة في البحث عن الـ "جيتي"، وعن هذا الفصل، قام الحكماء القدماء بتعليم وجوب تصحيح المزاج أولاً ثم سؤال الـ "خرات" Khrat (العقل).

الخلاصة: ما تفككت الروحانية الإيرانية تزداد غنى على مرّ القرون وتُرسى لها قواعد راسخة، لكي تنفتح في اللحظة التي أتيح لها جو ملائم لأن تعبر عن نفسها وتظهر إلى الخارج. للوصول إلى هذه المرحلة الحاسمة، كانت عرفت فترات طويلة من التردد تجرّجت خلالها بين بنيتين متعارضتين في أصلهما.

من أجل الحفاظ على امتيازاتها الساذجة، حاولت الأبوية البدائية أن تزيي بطلاء من العظمة والنبالة القوميتين في جميع مظاهرها الباذخة الخادعة، وهذا ما استثار تعطشاً إلى المطلقة والأوتوقراطية، في طبقة اجتماعية معينة، حتى لقد بات من الصعب على حرية التفكير والاعتقاد أن تحافظ على نفسها، ومضى الصراع يتلاحق على مرّ الزمان. لأن كانت السلطة المطلقة تستخدم القوت المسلحة والمدرّبة، لقد كان للطبقات الشعبية صناعاتها المؤهلين للعمل والفكر. زد على ذلك أنه كان هناك جو علم من التضامن الاجتماعي والأخوة بين مختلف فئات الناس بدون أن تكون مرتبطة فيما بينها بميثاق صريح. كل تاريخ الفكر والتمدن الإيرانيين يتسم بهذا الكفاح الكامن والداخلي. فالأعمال الأدبية والفنية والموسيقية، وبصفة عامة العلمية، ليست إلا مظاهر ثابتة من النخبة الفكرية التي أسهم فيها الشعب الإيراني.

لذلك نقرض علينا الحال الراهنة للأبحاث وتقدم العلوم الإنسانية، في مثل هذه الأعمال العلمية، أن نضيف فصلاً تحليلياً لهاتين القوتين المتصارعتين مع تجنب الحلول التبسيطية والكلامية Apologetiques.

إن ديانة إيران القديمة، على الرغم من أنها ديانة إصلاحية وأقل شريكاً من النحل التي تقدّمها، ظلت تحتفظ مع ذلك بشيء من بقايا المعتقدات السابقة. لم تستطع أن تتخلص تماماً من الأساطير الألفية ذات الجاذبية للفعلية، لكن المتجمدة.

لنن كان المظهر الميثيقي، وهو المظهر الجذاب، الذي اتخذته الألوهيات المزدية، والأبطال الأسطوريون، يقدم للخيال الشعبي صورة شعرية كبيرة، لقد كانت الاستبدادية العالمية في المقابل، وكذا السلطة الأوتوقراطية، تستمد من محتويات نخبية معينة لهذا الاعتقاد تسويقاً لمشروعيتها المزعومة. بما أن "النور" مع جميع المعاني المرتبطة به- يجعل موقع المركز في البانتيون المزددي، ربما كان أصلاً، في كثير من التأمّلات. تعويضاً عن الصفة الاستبدادية التي تتصف بها ممارسة السلطة من قبل شخص واحد -في الغالب طاغية- يعمد التصوف التقليدي إلى نسج قماشته انطلاقاً

من هذه الموضوعية. لقد كان من الواضح أن يتجه هذا "التصوف" نحو شغل النفوس ونورانياتها، بالتوازي مع الصورة الخارجية لهذه الديانة.

لقد جعلت الحقبة الطويلة من المحافظة السياسية والدينية في إيران القديمة من الزرادشتية ديناً داعماً للهيئة السياسية وكان وجوده سنداً قوياً لها.

بما أن حصرية التعليم كانت حقاً محفوظةً للكهنة والأسرة المالكة، أخذ كل اتصال حقيقي مع الجماهير ينقطع شيئاً فشيئاً في نهاية الحقبة الساسانية التي انتهت مع قدوم الإسلام. فالمخطط الشعبي، والحروب التي لا تتوقف (الداخلية والخارجية)، والآلام البشرية الناشئة عن الطغيان والشقاء، ثم الظلم الاجتماعي وشريعة تجاوزها الزمان - كل هذا خلق مباءة لأعمال التمرد والانشقاق، وأكثر من هذا للتعصب الديني. أمام هذه التعامات وهذه الأوضاع المؤلمة، راح البعض من المسلمين يقتش ملأ في تفسيرات جديدة لهذه الأساطير والعقائد، عاكفاً على تأمل صوفي من نوع ما وخشوع للقلب.

الأورثوذكسية المزدية إذ فقدت حيويتها لم تعد قادرة على تلبية احتياجات النفوس التي تطورت في تلك الحقبة. نحن نتردد في استعمال الإصطلاح المحدد، أعني اصطلاح "التصوف" من أجل تحديد جملة من المواقف والممارسات التأملية الخاصة بإيران القديمة. أما فيما يتعلق بالروحانية فقد تشكلت وتطورت وسط مختلف طبقات المجتمع الإيراني، بالتزاوج مع صور متعددة، فكرية وحسية.

لقد كانت كثرة الفرق الصغيرة الغالية والمتردقة التي ظهرت في عهود الإسلام الأولى، خصوصاً في المناطق الممتدة بين بلاد ما بين النهرين وغربي إيران وجنوبيها، مؤشراً على انتشار أفكار على هامش الإسلام. هذه الأفكار، على الرغم من أنها بقيت في نطاق الإسلام ولا ترقى تماماً ومباشرة إلى ديانة إيران القديمة الرسمية، أي إلى المزدية، إلا أنها كانت تشكل مادة للتفكير في أصل صياغة مفهوماتها، وفي الحالة النفسية للناس الذين كانوا يعيشون في هذه الامبراطورية القديمة المنهارة التي دفعها انحطاطها إلى الفوضى والفرقة. إنها عملياً السلطة الملكية، لاسعادة الناس وغبظتهم، التي كانت العامل المسبب.

من بين جميع هذه الحركات السياسية - الدينية الصغيرة، لم تكن واحدة منها تدعو إلى العودة إلى الدين القديم، على الرغم من أن حرية العبادة كانت مضمونة لأتباع زرادشت. فقد كان هؤلاء يعدون من أهل الذمة الذين يؤدون الجزية التي تفرض على غير المسلمين.

لاشك أن جميع هذه الفرق الهامشية، الأتقياء الأوائل والصوفية والفتوات (جمعيات أخوية ذات خصائص فروسية يرتبط أتباعها فيما بينهم بميثاق شرف)، كانوا يجندون لدى الصناع وأبناء المدن الكبيرة والقرى الذين يحكم مزاجهم وحساسيتهم لديهم نزوع إلى التقوى؛ كانت تحوهم رغبة في الحفاظ على نقاء الإسلام المؤسس على تعليم القرآن. لقد كانوا ينهلون من خيرة اجتماعية أمدهم بها عصر الجهالة والطغيان فيما قبل الإسلام وكانوا يريدون، وحق لهم في ذلك، ألا تتكرر الآلام والمآسي البشرية في ظل حكم الأمويين، المولعين بالسلطة. لقد كان هؤلاء في نظر الكثيرين غير

متلاءمين مع رسالة الإسلام التحريرية التي جاءت لإيقاظ الشعوب الخاضعة للعبودية والاضطهاد من قبل قاداتهم. على الرغم من أن الحركات الانشقاقية في الحقبة الساسانية، الممتلئة بروح الشعب، إذ نالت منافع جمة من المظاهر الشعبية للمزديّة. وتخلّت عن البنى الأرستقراطية والمحافظة، كانت لم تزل غير معروفة تماماً، إلا أنها سادت جنباً إلى جنب مع روحانية الفيّة، قائمة بكل تأكيد على أساس النور والصراع بين الخير والشر، وشدّت من أزرها.

لقد حان الوقت للفصل فصلاً شديداً بين العنصرين اللذين يؤلفان حضارة قديمة، مؤسسة على المزديّة في قسم كبير منها. فهذه، إذ أخذت تتلاشى شيئاً فشيئاً، نتيجة لفقدانها قيمها ترضي العقول المتحررة من الأساطير والأجته الكرنفالية التي كانت سمة الملوك المستوثنيين.

كان العنصر الدائم موجوداً في النفس الخلقة وفي بحثها عن الجمال، إذ كان وراء صياغة الإصلاحات المزديّة في بادئ الأمر. وفيما بعد، عندما اقتصر دور هذه الديانة على السياسة حصراً، ظهر في صور انشقاقات تمثلت في عدد كبير من الفرق التي استوحى منها الصوفيّة الأوائل وغالبية الفرق الإسلاميّة الصغيرة التي ظهرت في القرون الأولى: جميعها، وبالنظر إلى التصوف الإسلامي الإيراني (أو بصورة عامة، تصوف البلاد الإسلاميّة)، استعارت منه جزءاً من مصطلحاتها وتعبيراتها عن أفكارها. هذا الأخير تأسس هذه المرة على الوحي القرآني الذي يفسح مجالاً واسعاً لتنامي الأفكار، السليمة والعميقة. فولاية (قداسة) الصوفيّة المسلمين لم تبق غير حساسة للخبرات التي سبقتها، ومثلما هي الحال في ميادين الفكر الأخرى والعلوم الأخرى، شجع الإسلام على تبني الحقائق والمفاهيم الإيجابية، بعد أن منحها صورة جديدة أكثر تكيفاً مع التقدم الإنساني.

إنّ، ليس إلى عنصر الوثنيّة الاجتماعيّة التي جاءت بها أساطير معينة من عصور قديمة ترجع روحانية إيران ما قبل الإسلاميّة، بل هي نفسها قد أعيدت صياغتها في قالب الإسلام. تيارات استبدادية معينة، منذ العهد الأموي (أيام حكم يزيد بن معاوية، وأخرى أيام حكم من جاؤوا بعده)، على الرغم من أنها كانت أقل تركيبيّاً مما آلت إليه إبان التدخل الأجنبي في إيران، هذه التيارات استوحى هذه الظلاميّة الحكوميّة (مصدر الجمود في تاريخ الفكر الإيراني) البالغة القلق والهشاشة.

تبيّن أخيراً وجود روحانية تميل بإطراد إلى اتخاذ موقف مقاومة سلمية دون الوصول مع ذلك إلى مرحلة التصوفيّة المزدهرة. في ظل النهضة الإسلاميّة الجديدة، أثمرت تشكيلةً روحية حقيقية، متميزة بمبادئها النفسية، عن سلوكيّة ممتلئة بالكرامة والإنسانيّة.

طبعاً، لا مجال للبحث هنا عن التصوف الذي أصابه الانحطاط والوهن، التصوف ذي الملامح الفلوكلورية الذي ميّز الانحطاط المتأخر الذي لحق هذه التشكيلة (أو الطائفة) التي كانت تقوم بدور بناء في وقت من الأوقات. كذلك ليس من غرض هذه الدراسة تلك الحالات النفسية التي يخلقها تناول المهبجات إشارة إلى هذه الطريقتين الاصطناعية الواردة في كتيّب مزدي اسمه "كتاب أردا ويراف" (Livres d'Arda Veraf)، وهو وليّ (قدّيس) مزديّ يجوب أقطار السماء بعد تعاطيه كمية من عقار مخدّر

اسمه "منخ" mang (بالفارسية bang والعربية "بنج") مستخلص من نبات "الجو كسيام". وعندما صحا من نومه الطويل منتشياً راح يروي مشاهداته التي تشهد لصحة العقيدة المزدية. لا نريد أن نعقب كثيراً على هذه الحكاية الواردة في الكتاب المشار إليه، التي نالت شهرة واسعة في الأدب المتأخر عند طائفة "البرسيين"، على الرغم من وفرة المادة القديمة عندهم. لقد كتبت أبحاث كثيرة من هذا النوع من هذين القرنين الأخيرين، بدون برهان على سلامة الصيغة التقليدية المزعومة.

إن شكوكتنا في موضوع استعمال مصطلح "التصوف" للحقبة القديمة تتلاشى خصوصاً، عندما يتعلق الأمر باستمرار هذه "الروحانية" المزدية عند ظهور الإسلام. النصوص المزدية المشتتة، بعد أن أعيد تجميعها ودرسها، تحولت إلى مفهوم أكثر توحيدية لإله النور، مبدأ الحياة والخير. الأدب الفارسي والتصوف في العهد الإسلامي، وهما باقيا على إخلاصهما لأسسهما الإسلامية، إنما ينهلان من هذا ينبوع الفياض، ينبوع الكامن المتمثل في الاستيطان، أعني البحث عن الذات، لقد أعاد الإسلام تنشيط هذه النهضة الداخلية وأعطاهما وجهة جديدة بناءة متفتحة. لقد تشكل على أرض الإسلام نفسها تصوف بالغ الثراء، لم يتأخر في استعارة وتدوير بعض مصطلحات وتعبير من إيران القديمة لكي يتكون منها أحد الكنوز الروحية للبشرية .

عن:

ENCYCLOPEDIE DES Mystique
TOME 3
Editions Seghers .. Editions
Jupiter palis 1978.



مفهوم الإنسان

هـ

أبي حيّان التوحيدي

ماجدة محناية

عصر التوحيدي

عاش التوحيدي في العصر العباسي الثالث، الذي فسد فيه عصبية بني العباس، وتغلغلت فيه الأعاجم وتسلطت على أمور الدولة، وما إن دخل القرن الرابع حتى أخذت دولة الخلافة تضول وتترجع، ولم يك ينسلخ الربع الأول من هذا القرن حتى سيطر بنو بويه على المناطق الجديدة من فارس وبسطوا سلطانهم على شيراز.

فكان عصر البويهيين أعجوبة في انقسام وانتشار الفوضى ونوع الفتنة والاضطراب والعبث بسلطان الخلفاء والتحكّم في مصائرهم، وكانت الحياة الاجتماعية متأثرة إلى حد كبير بالأوضاع السياسية، فكان فقدان الأمن وعدم الاستقرار سبباً في إيجاد الفوارق الطبقيّة بين الناس، وفي فشو الترف والبذخ.

وعلى الرغم من هذا الانحطاط السياسي والاضطراب الاجتماعي فإننا نجد رقيّاً في الحياة العقلية ففي هذه المملكة نشأت زمرة صالحة من العلماء والأدباء، بقوة التسلسل المنبعثة من عمل القرن الثالث... فكان ما كان من تأليف المجالس السرية من الفلاسفة وأرباب العقول الكبيرة، وكان التوحيدي أحد سلاطين تلك الحلبة حقبة من الزمن... فكان عجباً في نفسه ودرسه^(١).

(١) علي عماد كرد - (أمراء البيان) - بيروت ١٣٨٨ - ط ٣ - ١٤٥٠/٢.

من هو التوحيدي

"هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان"^(١) ولقب بالتوحيدي لأن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد وهو نوع من التمر بالعراق، وعليه حمل بعض من شرح ديوان المتنبّي قوله:
يترشفن من همي رشقات
هنّ فيه أحلى من التوحيد"^(٢)

"وقال شيخ الإسلام ابن حجر: يحتمل أن يكون إلى التوحيد الذي هو الدين، فإن المعتزلة يسمّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد"^(٣).

أصله:

اختلفوا في أصله وبلده: عربي أم فارسي؟ شيرازي أم نيسابوري أم واسطي عراقي؟ ففي نسبته إلى العيرق يقول محمد كرد علي "هو عربي، وما كان يعرف الفارسية، ولو ولد في فارس لكان يتكلم بها"^(٤).

وفي نسبته إلى البلد يقول ياقوت الحموي: "شيرازي الأصل وقيل نيسابوري، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي"^(٥).

مولده ووفاته:

من المرجّح أن التوحيدي ولد في أوائل العقد الثاني من القرن الرابع، أما وفاته فيذكر الباحثون أنه كان على قيد الحياة في عام (٤٠٠هـ)^(٦) وأنه عاش إلى حدود الأربعمئة في بلاد فارس، والراجح أنه توفي في شيراز سنة (٤١٤هـ)^(٧).

عقيدته:

اختلفوا أيضاً في عقيدته، فيذكر الزركلي أن ابن الجوزي قال: "زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي والمعري، وشرّهم التوحيدي لأنهما صرّحا ولم يصرّح"^(٨).

^(١) اخموي ياقوت - (معجم الأدباء) - نج | د. أحمد فريد الرقاعي - القاهرة بدون تاريخ - دار المأمون ١٥ | ٥.

^(٢) ابن خلكان - (وفيات الأعيان) - نج | أحمد عبي الدين عبد الحميد - القاهرة ١٣٦٧ - ط ١ - ١٤ | ١٩٧.

^(٣) أنسبني - (بغية الوعاة) - نج | أحمد أبو الفضل إبراهيم - ١٣٨٤ - م الباي الخليلي - ط ١ - ١٦ | ١٩٠.

^(٤) علي محمد كرد (أمراء البيان) - ٤٤٩/٢.

^(٥) اخموي ياقوت - (معجم الأدباء) - ١٥ - ٥.

^(٦) دائرة المعارف الإسلامية (الهندي - الشنتاوي - خورشيد - يونس) ١٩٣٣ - اغلند الأول (٣٣٣).

^(٧) علي محمد كرد - (أمراء البيان) - ٤٤٩/٢.

^(٨) الزركلي - (الأعلام) - ٥/١٤٤.

وينقل ابن حجر العسقلاني عن ابن النجار في النيل قوله: كان أبو حيان فاضلاً لغوياً نحويّاً شاعراً له مصنفات حسنة، وكان فقيراً، صابراً، متديناً، حسن العقيدة^(١٠).

حياته:

عاش أبو حيان فترة طويلة من حياته في بغداد، وقد تنقل بينها وبين شيراز والري ونيسابور ومكة. وكان فقيراً، عاش على نسخ الكتب وتأليفها، وكانت مهنة الوراقة منتشرة في ذلك العصر، وكانت حرفة الشوم بالنسبة إليه.

اتصل بالوزراء فصحب ابن عباد وأبا الفضل بن العميد وابن سعدان، وقد عاش منعزلاً يعاني آلام البؤس والحرمان، ويشكو زمانه، حتى إنه أحرق كتبه في أواخر أيامه وقد قال إنه قد جمعها للناس ولطلب المثالة منهم ولعقد الرياسة بينهم ولمدّ الجاه عندهم^(١١).

ويذكر أنه قد أحرقها لقلّة جدواها وضناً بها على من لا يعرف مقدارها... فلعلّ النسخ الموجودة الآن من تصانيفه كتبت عنه في حياته وخرجت عنه قبل حرقها^(١٢).

أما عن خلقه فقد كلن مسخيف للسلن، قليل لرضا عند الإساءة إليه والإحسان، لثّم مثله، ولثّلب تكفه^(١٣).

مذهبه الفلسفي والديني:

التوحيدي واحد من أبرز أعلام الحضارة العربية الإسلامية، وهو من الفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والأدب، أي عبّروا عن فكرهم بلغة أدبية، وكانوا بذلك داخلين في إطار الفلاسفة الأدباء.

ولعلّ هذا يعدّ سبباً رئيساً بين أسباب عديدة وراء اهتمام أبي حيان بقضية الإنسان كما نجد ذلك عند الجاحظ وعند أبي العلاء المعري وغيرهما.

فهو من طائفة مفكري الإسلام الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء. والطائفة الأولى منهما متأدبة بالجوهر ومتفلسفة بالعرض، في حين أن الطائفة الثانية متفلسفة بالجوهر متأدبة بالعرض^(١٤).

وقد عادى أبو حيان الكلام ذهاباً مع رأي أساتذته المتفلسفين الذين يبتّوا له أن الجدل الكلامي ليس إلا شغباً وسفسطة، وأن السداد إنما يلحق بالفلسفة والقائمين عليها^(١٥). فكان التوحيدي يتفلسف على طريقة المعتزلة، ميالاً إلى الجدل والأبحاث العلمية.

^(١٠) العسقلاني ابن حجر - (لسان الميزان) - بيروت بدون تاريخ - منشورات الأعلمي - ٣٩/٧.

^(١١) التوحيدي - (الاستماع والمؤانسة) - نج / أحمد أمين و أحمد الزين - بيروت بدون تاريخ - دار الحياة - المقدمة / ج.

^(١٢) الشبوي - (بغية الوعاة) - ١٩٠/٢.

^(١٣) الخسوي ياقوت - (معجم الأدباء) - ٥/١٥.

^(١٤) التوحيدي - د. إبراهيم زكريا - (أبو حيان التوحيدي) - سلسلة أعلام العرب ٣٥ - الدار المصرية - بدون تاريخ - المقدمة / ٣.

^(١٥) التوحيدي - د. عباس إحسان - (أبو حيان التوحيدي) - ١٩٥٦ - دار بيروت. ص ٢٤.

وينتسب أبو حيان إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي التي أنشأها يحيى بن عدي وهي مدرسة الفلسفة الإلهية، التي كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتعتقد أن لكل مجاله الخاص في النفس الإنسانية.

وبين الفلاسفة عاش أبو حيان في ظل الحقيقة الفلسفية، وهي حقيقة مخدرة لآلامه النفسية، مروية بعض الشيء ظمأ العقل، وهي في زمانه حقيقة لا تقبل النقض، لأنها تستطيع أن تحل كل مشكلة، وأن تجد جواباً لكل سؤال.

وقد كانت أسئلة التوحيدي من الاتساع والدقة والعمق، بحيث تفتح المجال أمام ابتكار كثير؛ لأنها تستدعي معرفة نفسية وبيولوجية وطبيعية وانثروبولوجية^(١٦).

وهكذا استطاع التوحيدي أن يقدم لنا في مؤلفاته رؤية جدلية متكاملة للمفاهيم: الإنسان والمعرفة والجمال والأدب، تلك المواقف التي تتلاقى مع موقف الحضارة العربية الإسلامية العام من هذه المفاهيم.

وقد تبنى قاعدة أقام عليها فكره المعرفي يمكن تلخيصها، بأنها العلاقة بين الخالق والمخلوق في ظل الإسلام.

ثقافته ومصادر آرائه المعرفية:

عاش التوحيدي طويلاً ولا ريب في أن هذا ساعده على كثرة الإطلاع والتأليف في موضوعات شتى عرفت في عصره، الذي اشتهر بالذهن العلمي الموسوعي. ويعود تنوع ثقافته إلى حياة التشرد والاستتار التي كان يحياها، والتي مكنته من القراءة والكتابة والتدوين مما أكسبه غنى في المعلومات، وأكسب آثاره متعة وطلاقة.

وكان أميناً في النقل^(١٧) حاد الذكاء حاضر البديهة للنقطة ثقافته من بطون الكتب ومن أفواه المتحدثين.

وللتوحيدي شخصيتان: شخصية الأديب الذي يصدر فيما يكتب عن الطبع والنوازع الوجدانية معبراً عن ذلك بواسطة نثر فني منمق، وشخصية العالم الباحث المؤلف الذي شارك بأنواع المعرفة في عصره، واشترك بالمباحثات العلمية، والمناظرات الفلسفية بنصيب وافر، فدونها مؤرخاً بذلك مرحلة من مراحل التطور العقلي والعلمي في عصره^(١٨).

وهكذا أمضى حياته متعلماً ومعلماً، فكان العلم على اختلاف أنواعه هدف حياته، وكان يختلط بشتى البيئات الاجتماعية، فعاشر الوزراء والكتّاب والفلاسفة والفقهاء والنحويين والأدباء والمتصوفة والزهاد.

^(١٦) المصدر السابق - ص ١٠٥.

^(١٧) التوحيدي (المقاسبات)، نج | أحمد توفيق حسين - بيروت ١٩٨٩ - دار بيروت - ط ٢ - ص ١٦.

^(١٨) التوحيدي - (رسائل أبي حيان التوحيدي) - نج | إبراهيم الكيلاني - دمشق ١٩٨٥ - دار طلال - ط ١ - ص ٥٨.

درس النحو على يد أبي سعيد السيرافي وعلي بن عيسى الرّماني، والفقه الشافعي على يد أبي حامد المزوردي وأبي بكر الشافعي، وحضر دروس يحيى بن عديّ وأبي سليمان المنطقي وغيرهما من الفلاسفة مثل أبي الحسن العامري، فاستطاع بذلك أخذ الفلسفة عن ورثة علوم الأكّمين في عصره، والاستفادة من كل المصادر التي توافرت في عصره لإيجاد إجابات عن تساؤلات العقل والنفس في لقائهما مع معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

وبإمكاننا القول إن ثقافة القرن الرابع مثلها التوحيدي خير تمثيل، فكانت ثقافته جامعة لكل المناهج التي أنتجت الحضارة العربية الإسلامية، وهذه المناهج هي منهج الفلاسفة والمتكلمين ومنهج الفقهاء ومنهج المتصوفة.

فالتوحيدي يمثل عصره بكل ما حوى من تمازج بين الفلسفات والكلام، والفقه والتصوف، والعلم والأدب، فهو صورة مثالية للمثقف الموسوعي في عصره.

ويمكن أن نضع ثقافة التوحيدي تحت مصطلح الإنسانية، ونقصد به أن تلك الثقافة تقوم على العقل أولاً، ولكنها لا تعتبره كافياً، وتتفي أن يكون أداة المعرفة الوحيدة، وترى أن الوسيلة الأهم للوصول إلى الحقائق إنما هي النفس المتصلة بالعقل الأول المتصل بجوهره بالواحد الأحد.

هذه الثقافة تتطّلق في رؤية كل ما في الحياة والمجتمع والكون من جهة الإنسان وترى أن كل ما في الكون إنما هو لخدمته في تحقيق إنسانيته^(١٩).

ولعل خير من يصور شخصية التوحيدي العلمية هو ياقوت الحموي في قوله عن التوحيدي إنه: "قرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاءً وطفنةً وفصاحةً ومكنةً، كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه، واسع الذّرية والرواية.. وكان متفنناً في جميع العلوم في النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة وكان جاحظياً يسلك في تصانيفه مسلكه ويشتهي أن ينتظم في مسلكه"^(٢٠).

مؤلفاته وآثاره:

من آثاره الأدبية الإمتاع والمؤانسة، والصدّاقة والصدّيق، والهوامل والشوامل، والبصائر والذخائر، ومثالب الوزيرين، والنوادي، وتكريظ الجاحظ، ورسالة الحنين إلى الأوطان، ورسالة في علم الكتابة.

من آثاره الفلسفية المقابسات، والإقناع، والتذكّرة التوحيدية، ومن آثاره الصوفية الإشارات الإلهية، والحج العقلي إذا ضاق القضاء عن الحج الشرعي، ورياض العارفين، والزلفى، ورسالة في أخبار الصوفية، ورسالة الحياة.

^(١٩) د. انصديق حسين، (العلاقة بين مفهومي الإنسان والأدب عند التوحيدي) - مجلة بحوث جامعة حلب - العدد (٢٨) لعام ١٩٩٥ - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية - ص ١٥٥.

^(٢٠) اخموي ياقوت - (معجم الأدباء) - ٦١٥.

مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي:

في بداية البحث أودّ الحديث عن مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي لأنني انطلقت من هذا الفكر واعتمدت عليه في دراستي؛ بالإضافة إلى أن التوحدي الذي اخترته قد قدّم رؤية جدلية متكاملة لمفهوم الإنسان والمعرفة، ويبيّن العلاقة المتكاملة بينهما التي انسجمت انسجاماً تاماً مع موقف الحضارة العربية الإسلامية من الإنسان.

وربما لا نجد مفكراً من مفكري المشرق العربي، اهتم بالبعد الإنساني، مثل اهتمام التوحدي وخاصة أنه كان في كتاباته معبراً عن جوانب نفسية وجودية.

فالحضارات عموماً تأسست وانتظمت وتطورت معتمدة على مفاهيم ثلاثة وهي الإله والإنسان والكون، وكل حضارة من الحضارات قد غلبت مفهوماً واحداً من هذه المفاهيم، فرأت المفهومين الآخرين من خلاله.

فالحضارة التي تغلب مفهوم الإله هي حضارة إلهية يسود فيها الفكر الغيبي، والحضارة التي تغلب مفهوم الإنسان هي حضارة بشرية يسود فيها الفكر الإنساني، أما الحضارة التي تغلب الكون فهي حضارة مادية يسود فيها الفكر الطبيعي.

إن العلاقة بين هذه المفاهيم علاقة وشيجة قائمة في داخل الحضارة الواحدة، ولكن المعطيات السياسية- الاجتماعية، والاقتصادية- والثقافية، المتغيرة بحسب الزمان والمكان، تتدخل في تحديد تلك العلاقة وفي تغليب أحد تلك المفاهيم على الأخرى.

لقد قامت الحضارة العربية الإسلامية على تغليب مفهوم الإله، ورأت من خلاله مفهومي الإنسان والطبيعة فما هما إلا مظهر خلق الله، واحتفظت هذه الحضارة بالعلاقة العمودية بين الله والإنسان والكون، وهي علاقة تحدد مفهوم الحياة الإنسانية وغاياتها. فما الحياة الدنيا إلا مرحلة، على الإنسان أن يوازن فيها بين الجسد والنفس استعداداً للحياة الأبدية في الآخرة، والإنسان جزء من الجماعة وهدفه الحياة الباقية ووجوده في الحياة الدنيا وسيلة لإغناء الحياة الآخرة.

لقد وضع الفكر العربي الإسلامي الإنسان في مركز وسط بين الله وبقية الكائنات، فهو يحتلّ قمة الهرم الذي توجد في أسفله العناصر الأربعة التي تدخل في تكوين كل ما يأتي فوقها (الجماد فالثبات فالحويان) كلها تختلف عن الإنسان في أنها لا تملك العقل الذي بفضلها عرف الإنسان الله^(١).

إن مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي هو مفهوم الإنسان الكامل الذي استطاع الوصول إلى إدراك جوهره، والمعرفة هي التي تساعده على اكتشاف جوهره في أشدّ علاقاته الجلية بالمفردات.

فالكامل هو الوصول إلى الجوهر، ولا يتم إلا بالمعرفة التي هي أداة الإنسان لبلوغ الكمال. وكل

^(١) د. الصديق حسين- (مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي)- منشورات جامعة حلب كلية الآداب والعلوم الإنسانية- عام ١٩٩٣- انظر ص(٦٨-٦٩).

❖❖❖ التراث العربي ❖❖❖

ما أنتجت الحضارة العربية الإسلامية من فكر وأدب وعلوم يهدف إلى مساعدة الإنسان على تحقيق هذا المفهوم والوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل.

خلق الإنسان:

اعتمد التوحيدي في مفهومه للإنسان على القرآن الكريم، فقد تمّ الوجود الإنساني على مرحلتين: وجود بشري جسدي فوجود عقلي إنساني.

الأول يقابل المرحلة الأولى من الخلق الطيني، أما الثاني فيقابل المرحلة الثانية التي تلت التسوية والنفخة، وكل هذا تمّ في القسم الغيبي الذي لا دخل للإنسان فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١٢٦).

فالإنسان شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كلٌّ بالوحدة، واحد بالكثرة، فإن بالحس، باقي بالنفس، ميت بالانتقال حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم، فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من عدم... وأخبار الإنسان كثيرة وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته، وقد حوى جوهره شهباً من كل ما يعرف ويرى...^(١٢٧).

ومرحلة الخلق الطيني تقوم على عناصر أربعة وهي التراب والماء والهواء والنار، يقول التوحيدي عن هذه المرحلة.

"الإنسان مركّب من الأعضاء الآلية بمنزلة الرأس واليدين والرجلين وغيرهما، ثم كل واحد من هذه الأعضاء مركّب من الأعضاء المتشابهة الأنواع بمنزلة اللحم والعظم والعصب والشریان، ثم كل واحد من هذه الأعضاء مركّب من الأخلاط الأربعة التي هي الدم والبلغم والمرّيان^(١٢٨)، ثم كل واحد من هذه الأخلاط مركّب من الأسطقات الأربع التي هي النار والهواء والأرض والماء، ثم كل واحد من هذه الأسطقات مركّب من الهيولى والصورة^(١٢٩)."

وهذه الأخلاط الأربعة هي عناصر الإنسان وأصوله، ومن تركيب هذه الأخلاط تكونت الصورة (المعرض)، والإنسان مركب من هيولى وصورة، والمقصود بالهيولى النفس (الجوهر)، والنفس روح الله منجسة بتوسط العقل^(١٣٠).

وهذه النفس هي النفس الكلية، ويدخل منها قيس في الإنسان فتسمى عند ذلك النفس الناطقة وبها صار الإنسان ناطقاً عاقلاً عن سائر الحيوان.

^(١٢٦) القرآن الكريم - سورة الحجر - الآيات ٢٨-٢٩ الحجر.

^(١٢٧) التوحيدي (المنقبات) - مقابلة (١٠٦) - ص ٣٧٦.

^(١٢٨) المرّيان المقصود المرّتان (المرّة السوداء والمرّة الصفراء).

^(١٢٩) التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) - ٨٧/٢.

^(١٣٠) التوحيدي (المنقبات) - مقابلة (٩١) - ص ٢٩٨.

والعلاقة بين الجوهر والعرض مرتبطة بقدرة العناصر الأربعة التي يتكون منها الإنسان على تلقي الفيض الإلهي. فالروح جسم لطيف منبث في الجسد على خاص ما له فيه، فأما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي وليست في الجسد على خاص ماله فيه ولكنها مدبرة للجسد^(٢٧).

قال بعض الفلاسفة: "ليس هذا حكم النفس في شأنها مع البدن، لأنها واصلته في الأول عند مسقط النطفة، فما زالت تربيته وتغذيته وتحبيبه وتسويته حتى بلغ البدن إلى ما ترى ووجد الإنسان بها"^(٢٨).

والروح سابقة في الوجود، والمادة سابقة في الخلق، والإنسان وجد بهذه الروح فالله خلق الإنسان من طين ثم نفخ فيه من روحه، فالوجود الطيني سابق على الوجود الروحي، ولكن الكون الروحي هو الأسبق في الخلق، لأنه من الله والله واجب الوجود وهو الأول والآخر.

ويقول التوحيدي عن الخلق والتسوية: "ولا أنه (خلقك فسواك فعدلك) متى كنت تستقل بذاتك؟ وكيف كنت تشرف على صفاتك، وبأي شيء كنت تميز مالك منك، وما عليك فيك، وما عندك بك؟"^(٢٩).

فالإنسان يستمد معنى وجوده من الوجود الإلهي، وهو مرتبط بالله ارتباطاً وجودياً، ولا معنى لوجوده من غير الوجود المطلق ومن غير عنايته وتسويته، وهو لم يتركه في غياهب النسيان للضياع، وإنما احتفظ به وتكفل به.

الإنسان خليفة الله على الأرض:

لقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم وهذا السجود لم يكن للبشرية وإنما للإنسانية التي ظهرت بالنفخة الإلهية، ولأن الإنسانية شرفت بالجوهر بينما البشرية بالعرض.

يقول التوحيدي نقلاً عن علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه): "إن الله جل جلاله أمر بما لم يرد ونهى عما أراد، أمر إبليس بالسجود ولم يرد أن يسجد، ولو أراد أن يسجد لما غلبت إرادة إبليس إرادة الله جل سلطانه، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأحب أن يأكل منها ولو لم يحب أن يأكل منها لما غلبت محبة آدم محبة الله تعالى"^(٣٠).

فالله منذ تلك اللحظة أنزل الإنسان إلى الأرض بإرادته، وجعله بفضل خليفة على الأرض وسخر جميع الكائنات لخدمته. وهذا يفسر لنا معنى خلافة الإنسان لله على الأرض، يقول التوحيدي معلّقاً على هذا الكلام:

"تعلم أن الله سبحانه أنشأ العبد ثم تولاه ولم يُخله من يده، وأن العبد يتصرف بين علمه وإرادته وأمره ونهيه في ظاهر تكليفه، وطرفاهما بين الحالتين يلتقيان، وكلتاها مستويتان.

^(٢٧) شتو حيدني - (الإمتاع والمؤانسة) - ١١٣/٢.

^(٢٨) المصدر السابق - ٦٠٣/١.

^(٢٩) شتو حيدني - (الإشارات الإلهية) - ج ١ د. وداد القاضي - بيروت ١٩٧٣ - دار الثقافة - ٢٨٦/١.

^(٣٠) شتو حيدني - (المباني والذخائر) - ج ١ د. وداد القاضي - بيروت ١٩٨٨ - دار صادر - ٦١/٥.

واعلم أن الخلق ظهر منه وثبت به، وانقلب إليه، أعني أنه أبداه وأنشأه في الأول، وهو غذاه وأنماه في الثاني، وهو قبضه ورقاه في الثالث باستطاعته، واستبدّ بقدرته، وانفرد بحوله وقوته، واستغنى عن موجدته وحافظه، وإنما ركبت الشبهة على قوم من جهة أنهم تخطّوا الأمر والنهي وهما أسس التكليف، وأوجبوا التمكين والتخير، وظنوا أن هذا القدر يفضل الحال بيننا وبين الله عز وجل فلا نؤتى إلا من قِيلنا، ولا نلام إلا على فعلنا. واعلم أن الإنسان مطلق في صورة مقيد، ومختار في هيئة مضطر، ومرسل في حلية ممنوع...^(٣١).

فإن الله خلق الإنسان ونفخ فيه من روحه ثم تولى أمره في الدنيا، وهذا الإنسان كان يتصرف وفقاً لإرادة الله ولأمره ونهيه، وفي النهاية تقبض روحه فتعود الروح إلى بارئها.

ولكن هذا الإنسان ضلّ عندما عاش بجسده ذي الأصل الترابي فقط، وانفرد بأموره واستغنى عن خالقه فتخطى الأمر والنهي وهما أصل التكليف، وردّ كل ما يصيبه في حياته إلى قضية الجبر والاختيار وإلى القدر الذي كتبه الله له. والحقيقة أن هذا الإنسان مطلق ويظن أنه مقيد، ومختار ولكن في إطار الجبر، وعليه أن يحكم عقله ذا المصدر الإلهي في سلوكه الجسدي فيسمو بنفسه إلى المكان الذي صدر منه.

يقول التوحيدي: "واعلم أن الله خلقك، ورزقك وكمّلك، وميّزك وفضلك، وأضاء قلبك بالمعرفة، وفجر فيك ينبوع العقل، ونفى عنك العجز، وعرض عليك العزّ، وبيّن لك الفوز. بعد ذلك وعدك وأوعذك، وبعد أن وعظك وأيقظك، وبعدما حطّ عنك ما أعجزك عنه، أمرك بدون ما أقدرك عليه. وإنما بهذا كله إلى حظك ونجاتك، وعرضك به لسعادتك وخلاصك"^(٣٢).

لقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم فرزقه وكمّله بعقله فميّزه بالعقل عن الحيوان وفضله على سائر الكائنات، وجعله مختاراً وبيّن له الطريق الذي يوصله إلى النعيم من خلال الأمر والنهي فإذا ما امتثل لأوامر الله فاز ونجا واستطاع تحقيق جوهره الإلهي في أثناء حياته الأرضية وإلا فالنار مصيره يتطهر فيها من عوارض الجسد وأثامه ليعود نقياً كاملاً.

الإنسان جسد ونفس:

الإنسان بما هو مركب من جسد وروح فهو في مركز وسط بين الأجرام الناطقة العلوية والأجسام المادية الحية الوضعية، فهو بالنسبة إلى باقي الكائنات "لبّ العالم، وهو في الأوسط لانتسابه إلى ما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عنه بالمشكلة، ففيه الطرفان، أعني فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه ضعة الأجسام الحية الجاهلة، التي ليس لها ترشح بشيء من الخير، ولا فيها انقياد له"^(٣٣).

^(٣١) المصدر السابق - ٥/٦١١.

^(٣٢) المصدر السابق - ٧/٣٧.

^(٣٣) التوحيدي - (المقاسبات) - مقابلة (٦٨) - ص ٢٣١.

*** التراث العربي ***

والصدق والكذب في الأقاويل، وأما جزؤه الآخر الذي هو الجسم وخواصه وتوابعه فهو أرذل جزائه وأخسهما^(٣٧).

ونصيب الإنسان من النفس أكثر من نصيبه من البدن لأنها واصلت البدن منذ أن كان نطفة فما زالت تغذيه وتربيته وتسويّه حتى بلغ البدن ما بلغ.

والنفس وحدها ليست بإنسان، والبدن وحده ليس بإنسان بل الإنسان بهما إنسان^(٣٨) وهذه الكثرة توجد في النفس من ناحية شرف النفس في جوهرها، وتوجد في الجسد من جهة صاحب النفس الذي هو إنسان بما يستقيده من المعارف معرفة الله وعبادته.

وبأي شيء باينت النفس الروح فهو ظاهر، وبذلك: "أن الروح جسم يضعف ويقوى، ويصلح ويفسد، وهو واسطة بين البدن والنفس، وبه تفيض النفس قواها على البدن، وقد يحسّ ويتحرك، ويلدّ ويتألم^(٣٩)."

والروح من روح الله "نفخت فيه من روحي"^(٤٠)، ولكن هذه الروح التي في الإنسان نفخت في جسد، وهذا الجسد مزيج من الأخلط الأربعة فمواده من الطبيعة؛ لذلك فهذا الجسم يضعف ويقوى ويصلح ويفسد بحسب استخدام هذا الجسم واستفادته من المعارف وبما تفيضه قوى النفس على البدن يحسّ ويتحرك ويلدّ ويتألم.

يقول التوحيدي: "الإنسان بين طبيعته وهي عليه وبين نفسه وهي له، كالمتهب المتوزّع، فإن استمد من العقل نوره وشعاعه قوي ما هو له من النفس، وضعف ما هو عليه من الطبيعة وإلا فقد قوي ما هو عليه من الطبيعة، وضعف ما هو له من النفس"^(٤١).

والإنسان كائن عاقل وجوده مرتبط بالعقل، فإذا استخدم عقله استخداماً صحيحاً وسليماً تخلص من سيطرة النزوات والغرائز التي هي من طبيعة الجسد، وعلا بما فيه من نفس وجوهر.

"فالإنسان بالنفس هو إنسان لا بالروح، وإنما هو بالروح حيّ فحسب، وهلاً أغنت النفس عن الروح، فإن الروح كالألة للنفس حتى ينفذ تدبيرها بوساطتها في صاحب الروح، وليس ذلك لعجز النفس، ولكن لعجز ما ينفذ فيه التدابير، وإذا حقق هذا الرمز لم يكن هناك عجز لأنه نظام موجود على هذه الصورة، وصورة قائمة على هذا النظام، فليس لأحد أن يُعلّل ذلك بلم ولا بكيف إلا من طريق الإقناع"^(٤٢).

^(٣٧) التوحيدي (العوامل والشوامل لأي حيوان التوحيدي ومسكوبه) - نج | أحمد أمين - أحمد صقر - القاهرة ١٩٥١ - ص ٦٧.

^(٣٨) التوحيدي (الامتاع والمناوسة) - ١٩٠٣/١.

^(٣٩) المنصور السابق - ١١١/٣.

^(٤٠) القرآن الكريم - سورة الحجر - آية (٣٠).

^(٤١) التوحيدي (الامتاع والمناوسة) - ١٩٦/١.

^(٤٢) المنصور السابق - ١١٤/٣.

فالروح هي المحركة والمثيرة للنفس الإنسانية، والنفس بريئة من البدن ومستقلة بجوهرها وغنية بحقيقتها وغير محتاجة إلى البدن إلا إذا أخذت البدن فاستعملته، وصرفت على لولزمه وأغراضه اللاتقة به، فاما النفس ذات النطق والعلم والحكمة والبيان والفكر والاستبطاء والعقل والنظر، فهي أعلى وأشرف من أن تكون بهذا الوصف بمعونة البدن وإرفاده، والأمسيب الحادثة بالبدن العارضة له معروفة محصاة، وليست تلك من حقيقة النفس بسبب، وإن كان مجموع هذا كله يوجد في الإنسان أو بالإنسان...^(١٣).

فالنفس ذات نطق وعلم وحكمة وبيان وفكر واستبطاء وعقل ونظر، لذلك شرفت على البدن وعوارضه وأسبابه، وشرفت على معونته، وللنفس فضائل وللجسد كذلك قالت للفلاسفة:

"لنفس الحكمة وللجسد بإزائها التمام والكمال؛ وللنفس العدل، وللجسد الحسن والجمال؛ وللنفس الشجاعة، وللجسد القوة؛ وللنفس العفة، وللجسد الصحة. يقول التوحيدي: هذا كلام شريف واعتبار صادق، فكن جامعاً بين فضائل نفسك ومحاسن جسدك بالرغبة التامة في العلم، والنية الصادقة في العمل، والفكر الصحيح في الاستبطاء...^(١٤)".

فالعلاقة بين الجوهر والعرض متكاملة ومتممة بعضها البعض وفق شروط وهي الرغبة في العلم والصدق في العمل والفكر الوقاد الصحيح الواعي.

العلاقة بين الإنسان والعقل:

إن وظيفة الإنسان في الحياة هي أن يبحث عن إنسانيته التي بها تتحقق مسعته، فقد وجد بشراً ولكنه أعطي القوة ليتمكن إذا ما استخدمها من اكتشاف إنسانيته، وهذه القوة الموجودة فيه هي العقل وبه يتمكن من تحويل الإنسانية فيه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وسبيل العقل المعرفة.

فالإنسان إنما هو إنسان بالقوة، وعندما يستخدم عقله في اكتساب المعارف التي تقوده إلى معرفة مظاهر خلق الله وتؤدي به من ثم إلى معرفة نفسه ومن ثم معرفة الله الخالق، فيحنن ينتقل إلى حيز الوجود بالفعل.

يقول التوحيدي: "الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربه بآداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه فإن صق وجهه وقال: نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار فهذا المذنب الذي لا هو من هذه ولا من هذه؛ ومن تخنث^(١٥) وتليت لم يكن رجلاً ولا امرأة، ولا يكون أباً ولا أما...^(١٦)".

^(١٣) التوحيدي - (المناسبات - مقابلة (٩٧) - ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

^(١٤) التوحيدي - (المناسبات والذخائر) - ٢٤٨/٦.

^(١٥) يريد بالتخنث والتليت: اللين والشد.

^(١٦) التوحيدي (الانواع والمواضع) - ١٥١ - ١٦.

فالإيمان ضعيف لا يمكنه أن يوفق بين إرادته في التحكم بشهوته وبين السعي لأداء الفرائض والامتثال لأوامر الله ونواهيه، والتوحيد لا يرضى أن يقف الإيمان موقف المترجح المذبذب الذي لا هو من هذه ولا هو من هذه.

وليس على الإيمان أن يدرك النجاح في العواقب وإنما عليه أن يتحرز في المبادئ^(١٧٦). فالإيمان الذي يعمل في دنياه ويطيع لأوامر ربه ويعبده خير عبادة فإنه هو الذي ينجح ويفوز في النهاية، والذي يعمل لأخرفته خير من الذي يعمل لدنيائه.

ومنذ أن يولد الإنسان تبدأ ماهيته بالوجود ويتحقق هذا الوجود بالمعرفة وتكتسب هذه المعرفة بالوسائل والأنوات، وإذا اكتسبت هذه المعرفة اكتسبت الوجود.

فالإنسان كائن معرفي بمعنى أن وجوده يكمل من خلال المعرفة التي يكتسبها من الحياة، وهو يحدد المعرفة فتقوم المعرفة بتحديد مفهومه وتحديد معنى وجوده، ووظيفته في الحياة البحث عن إنسانيته ويستطيع للكشف عنها عن طريق العقل، وهو منذ التكوين الأول يكتسب المعرفة، لأن المعرفة سابقة على الوجود الإنساني ووجدت منذ النفخة، فإله عالم وفي النفخة منح علماً.

فالمعرفة تمكنه قبل كل شيء من تحقيق إنسانيته ومعنى وجوده، ولعل هذا ما أراده التوحيدي بعبارته: "أنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه والصبر على قضائه، والتسليم لأمره..."^(١٧٧).

فوظيفة الإيمان للعبادة والمعرفة، وسبيل المعرفة أن ينقي ما فيه من جزء إلهي حتى يعود إلى أصله العقلي، ولكنه ابتعد عن عقله وعن إنسانيته، ولا يستطيع صقل نفسه إلا بالمعرفة، وسبيل حصوله على الفضائل والأخلاق الحميدة هي سبيل حصوله على المعرفة، فالشر ناجم عن انغماس الإنسان في شهواته العادية فإذا ما كبح جماح الشهوات وتخلّى عنها اعتدلت أخلاقه ونال سعادته وأصبح إنساناً سوياً.

يقول التوحيدي "أما تستحيي أن تستخدم عقلك الذي هو أشرف منح الله عندك، لشهواتك التي هي أفضح الأشياء لك؟ وما في قضاء وطر ساعة؟ وما نيل لذّة منقطعة يبقى عارها ويرتهنك وزرها"^(١٧٨).

ويدعو التوحيدي الإنسان إلى الإخلاص والتوحيد لله تعالى تزه طرّفك عن النظر إلى غير الله، شرف فكرك بالفكر في عظمة الله، بيض وجهك بالصبر على عبادة الله، أخلص عملك من الشرك بالله... اذن حتى تصغي، أصغ حتى تسمع، اسمع حتى تفهم، افهم حتى تعقل، واعقل حتى تشرف، واشرف حتى تتقى، واتق حتى تتعم، وانعم حتى تسعد، واسعد حتى تتقي، واتق حتى ترقى، وارق

^(١٧٦) التوحيدي (رسائل أبي حيان التوحيدي) ص ٢٨٧.

^(١٧٧) التوحيدي (الاستعاذ والنواصي) - ١٣٥١.

^(١٧٨) التوحيدي (الإشارات الإلهية) - ١٦٦١.

حتى لا تشقى^(٥٠). فبالعقل والمعرفة يشرف الإنسان وينقى وينعم ويسعد ويرقى.

الحياة الإنسانية وأصنافها:

الحياة الإنسانية قائمة على ثنائيات متناقضة والتوحيدي صنفها بشكل مبدع للغاية يقول: "أعلم أنك في هذه الدار بين طيّب وخبيث، وقديم وحديث، وقول وعمل، وغرر وغذل، وإصرار واختيار، وشكر وصبر، ووفاء وجزّع، وأمان وفزع، وظلمة ونور، وترحة وسرور، وغمة وانجلاء، وهبطة واعتلاء، وعافية وابتلاء، وصحوة وسكر، ولذة وحسرة، ويقين وحيرة، واجتماع وفرقة، وإمتاع وحرقة، ووحشة وأنس، وهم وعرس، وإطلاق وخبس، واستقلال ونكس، وسعاد ونحس، ونزاهة وجحِص، وحفظ وإضاعة، وكتمان وإذاعة، وذرك وفوت، وحياة وموت، فخذ نفسك بالإعراض عن زهرة تحول، ونعم تبلى، ومدة تنصرم، وشهوة تنقضي، وتبعة تبقى..."^(٥١).

هكذا الحياة الإنسانية خير وشر، جبر واختيار، أتراح وأفراح، حياة وموت... إلى ما لا نهاية من الثنائيات المتناقضة والمتفاوتة... ولكن على الإنسان أن يعرض عن الماديات ويرقى إلى الروحانيات لأنها هي التي تبقى، أما الماديات فتزول بزوال الإنسان.

وأصناف الحياة عند التوحيدي عشرة ونجده يحللها تحليلاً دقيقاً ويربط بين حديثه عن أصناف الحياة ودراسته لموضوع السعادة، يقول: "أصناف الحياة عشرة: ثمانية تمتع بها البشر على التفاوت الواقع بين الحي والحي، واثنان مرتقيان إلى ما يشكل العلم به إلا في الجملة، ويعتاض المرء منه إلا مع التسليم"^(٥٢).

وهذه الأصناف هي:

- ١- حياة الحسن والحركة تلك الحياة المشتركة بين الإنسان والحيوان.
- ٢- حياة العلم والبصيرة وهذه الحياة تستفاد بالتأييد الإلهي والاختيار البشري، والتي يجب أن يعمل الإنسان على الاستزادة منها وإلا أصبح في عداد الحيوانات.
- ٣- حياة العمل والكدح وهي حياة العمل الصالح وهذه الحياة إذا اتضمت إلى الحياتين الأوليين مكملت الإنسان^(٥٣). وهي حياة تقوم على الأخذ والعطاء والعشرة والصدقة.
- ٤- حياة الخلق والسجية وهي حياة الأخلاق التي من تحلى بها وهذ بها هنا عيشه.
- ٥- حياة التدنّين والسكينة ولها يهتدي الإنسان ويكمل نقصه.

^(٥٠) التوحيد (الإشارات الإلهية) - ١٨١/١.

^(٥١) التوحيد (الصفات والذخائر) - ١٧٥.

^(٥٢) التوحيد (رسائل أبي حيان التوحيدي) - ٢٧٩.

^(٥٣) التوحيد (رسائل أبي حيان التوحيدي) - رسالة الحياة - ٢٨٢.

٦- حياة الكمال الأول: "وهي أن تستجمع من جملة الحيوان المتقدمة"^(٥٤).

٧- حياة الظن والتوهم، وهي الحياة التي يسعى فيها الإنسان إلى الشهرة والصيت والذكر.

وصاحب هذه الحياة يسعى إلى طلب النسل لأنه يتخيل لقاء النوع شيئاً لقائه الشخصي ولهذا يقال: نسله أي نسل منه، وسلالته أي سلّ منه، ومُصانسته أي مصّ منه، والفرق بين الحياة والبقاء، والعيش والدوام، والثبات والخلد، والكون والوجود، مشهور واضح"^(٥٥).

٨- حياة الكمال الثاني وهي حبّ العاقبة وهي حياة العاقبة وهي تنال بعد المفارقة التي تسمى الموت.^(٥٦)

٩- حياة الملائكة.

١٠- يقال عن الصنف الأخير "إن الله عز وجل حي"^(٥٧).

وهاتان الحياتان فيهما إشكال والعقل يضرب عن تحديدتهما، ومن الواضح أن الحياة الأولى حياة الحس والحركة هي أدنى نوع من الحياة إذ أنها لا تميز الإنسان بما هو إنسان، وإن حياة الآخرة هي السعادة الحقيقية الباقية وهي أعظم حياة.

وهذا يتضح في حديثه عن الغبطة، فالغبطة ليست في هذه الحياة العادية في شهوة تنال أو نعمة تترك أو لين يلبس أو حلو يتطعم أو بارد يشرب إنما الغبطة فيما يقول التوحيدي: "أنت منها في قطر شاسع لا يلوح لك ولا يترأى لعينيك؛ الغبطة في النجوة من هذه الدار... إلى محل لا ألم فيه ولا أذى، ولا شوب به ولا قذى، إلى محل فيه النعيم صافياً والحق بادياً، إلى محل لا يعتربك فيه ملل ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حساً ورسماً، حيث يحكمك المولى فتتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتتعم، حيث لا يلتهب لك في صدرك نفس، ولا يخمد بين يديك قيس."^(٥٨)

أخلاق الإنسان وطبائعه:

يثير التوحيدي في العديد من كتبه مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بالمجالات الخلقية، ويحاول تقديم رأي حول كل مجال من مجالات البحث فيها، إنه يبحث على سبيل المثال في الأخلاق وهل يمكن تغييرها أم لا؟

فيرى عدم إمكانية تغيير الأخلاق، وإن كان قد أدرك في نفس الوقت أهمية أساليب الإصلاح الاجتماعي يقول: "الخلق الحسن مشتق من الخلق، فكما لا سبيل إلى تبديل الخلق كذلك لا قدرة على

^(٥٤) انصهر السابق - ٢٨٩.

^(٥٥) التوحيدي (رسائل أبي حيان التوحيدي) رسالة الحياة - ٢٨٦.

^(٥٦) انصهر السابق - ٢٨٨.

^(٥٧) انصهر السابق - ٢٨٠.

^(٥٨) التوحيدي - (الإشارات الإلهية) - ٣٠٩/١.

أهوجها، فإذا صلحت أخلاقك حسنت آدابك، وإذا حسنت آدابك، شرفت همك وإذا شرفت همك طابت مآربك .. (١٥).

فعلى الإنسان أن يصلح ما فسد من أخلاقه ويتعلم حسن الأدب والمعاملة والمعاشرة. كما لا يمكنه أن يعيش وحده دون أن يتصل بالآخرين، لأن الاتصال بالآخرين يقوي المعرفة والإحساس بالإنسانية.

يقول "الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بذ له من أسباب بها يحيى، وبإعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشرة، بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً، ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون له مرد من دين، أو عقل أو فتوة أو نجدة، ويستفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصاً به، وعائداً بحسن العقبى عليه." (١٦).

والتوحيدي من خلال حديثه عن الإنسان فطن إلى كثير من الحقائق التي تدلنا على عمق فهمه للناس وحسن إدراكه لطبائع البشر، وقوة بصيرته في الحكم على مسوغات الأفعال الإنسانية. فيلاحظ أن الناس لا يثبتون على حال واحدة، ولا على أخلاق واحدة، أو عادات متشابهة، بل قد يخلص منهم من هو منافق ويتضح منهم من هو صديق أو عدو أو نافع أو ضار.

فالإنسان ذو طبيعة فاسدة اكتسبها من جهة جانبه المادي ذي الأصل الترابي الذي طغى على جانبه الروحي ذي المصدر الإلهي بسبب الظروف الحياتية، وخالص الإنسان ممكن، وهو يتناسب طردأ مع طاعته لله وعبادته له فيمكن له أن يسمو على جزئه الترابي فيزيل حجب الجسد حتى يجد معدنه الأول وجوه وجوده.

والتوحيدي يفرط في تدقيق النظر في أفعال الناس ويبالغ في تركيز انتباهه على نقائصهم ومعيبيهم حتى لقد انتهى به الأمر إلى إدانة الإنسان بوجه عام (١٧).

يقول: "الإنسان بشر، وبنيتة متهاقة، وطينته منتشرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف..." (١٨).

والدكتور زكريا إبراهيم يحكم على التوحيدي هذا الحكم مستعيناً بهذا الشاهد؛ ولي عليه مأخذ فهذا القول لابن السمك، والتوحيدي لا ينظر إلى الإنسان هذه النظرة المتدنية إنما يرى الإنسان أنه لب العالم... وأنه يقع في قمة الهرم... كما ورد ذكره سابقاً.

(١٥) التوحيدي (الإشارات الإخية) - ١/١٦٨.

(١٦) التوحيدي (الصداقة والصديق) تح. أد. إبراهيم الكيلاني - دمشق ١٩٦٤ - دار الفكر - ص ١١٩.

(١٧) التوحيدي - د. إبراهيم زكريا (رسائل أبي حيان التوحيدي) ص ٧٢.

(١٨) التوحيدي - (الامتناع والموانسة) - ١٤/١.

"وإن الإنسان إذا أحسَّ بهذه الفضائل التي في نفسه، والذائل التي في جسمه وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها إلى درجات الإلهيين".^(٢٩)

وهذه دعوة إلى الارتقاء بالنفس الإنسانية إلى درجات الإلهيين عن طريق تنقية النفس من أدران الجسد.

وإذا كان الإنسان مركباً من هذين الجزأين وجب عليه أن يكون شغله بالجسد أقل من شغله بالنفس "لأن هذا باقٍ وذاك فانٍ، وهذا جوهر واحد، وذاك جواهر متضادة، وهذا له وجود سرمدى، وذاك لا وجود له إلا في الكون الذي لا ثبات له".^(٣٠)

لقد جاءت آراء التوحیدی شاهدة على حسن فهمه للطبيعة البشرية، ناطقة بمقدرته على النفاذ إلى أعماق النفس الإنسانية.



^(٢٩) التوحیدی - (المفاهيم والشوازل) - ص ٢٨.

^(٣٠) انصدر السابق - ص ٢٨.

نظرات في كتاب مصارع العشاق لابن السراج

د. عدنان محمد أحمد

كتاب مصارع العشاق واحد من الكتب التراثية الهامة التي جعلت الحديث عن الحب والمحبين موضوعها الأساسي، وقد اجتهد صاحبه في جمع الكثير من قصص المحبين بمختلف أنواعهم - وأخبارهم وأشعارهم، وغير ذلك مما من شأنه أن يوفر للقارئ المتعة والتسلية والفائدة.

ومؤلف الكتاب هو جعفر بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن جعفر السراج المعروف بالقارئ البغدادي (١) وقال السيوطي في بغية الوعاة: هو جعفر بن أحمد بن الحسين بن أحمد المعروف بالسراج أبو محمد البغدادي القارئ اللغوي (٢) ونلاحظ أنه أضاف إليه صفة (اللغوي) مع أنه لم يكن مشهوراً بها، على الرغم من علمه الواسع باللغة، وإنما اشتهر بالقارئ.

ليس في المصادر التي بين أيدينا أخبار كثيرة عنه، أو تفصيلات عن حياته ونشأته وأهله وغير ذلك، وإنما هي إشارات سريعة، يسيرة وموجزة، تجمع على أن الرجل كان معروفاً بالعلم، وكان ثقة. وقد أفادته أسفاره في تكوين ثقافته الواسعة التي مكنته من التأليف وأهله للشهرة. يروي الحموي عن ابن عساكر قوله: "قرأت بخط غيث بن علي الصوري: جعفر بن الحسين ذو طريقة جميلة، ومحبة للعلم والأنب، وله شعر لا بأس به، وخرج له شيخنا الخطيب فوائد، وتكلم عليها في خمسة أجزاء، وكان يسافر إلى مصر وغيرها، وتردد إلى صور عدة دفعات، ثم قطن بها زمناً وعاد إلى بغداد وأقام بها إلى أن توفي. كتب عنه: ولم يكن به بأس. وله تصانيف منها مصارع العشاق وكتاب زهد السودان، ونظم أشعاراً كثيرة في الزهد والفقه وغير ذلك" (٣) ويروي السيوطي عن ابن عساكر، أيضاً، قوله: "كان عالي الطبقة في الحديث والقراءة والنحو واللغة والعروض" (٤).

التاسع عشر، هي المقطوعة نفسها التي قدم بها للجزء العشرين. وليس في الكتاب، بعد ذلك، منهج واضح يلتزمه المؤلف أو يسعى إليه. وإذا استثنينا الجزء الرابع والخامس عشر نجده يُضمّن الأجزاء عناوين فرعية يسميها "أبواباً" فنجد مثلاً "باب عقوبات فساق العشاق" "باب من حمله هواه على قتل من يهواه"، "باب الظفرين بأحبابهم مع العفاف بعد أن أشفروا على الإنتلاف" .. ولكنه لا يلتزم في هذا التوزيع نظاماً، فنجد في الجزء خمسة أبواب، وفي الجزء الخامس أربعة، وفي بعض الأجزاء ثلاثة أبواب، أو بابين، أو باباً واحداً. وقد يستغرق الباب عدة صفحات أحياناً، ولكنه في أحيان أخرى لا يستغرق أكثر من نصف صفحة كما نجد في باب "من عوفي بروية أحسابه من علل هواه وأوصابه"، أو في باب "من حمله هواه على قتل من يهواه" ثم إن عناوين الأبواب تتكرر في كثير من الأحيان، فعنوان "باب من مصارع العشاق" مثلاً، يتكرر في الجزء الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والتاسع عشر، والقصص أو الأخبار التي يسردها تحت هذا العنوان تتشابه إلى حد بعيد، بل قد يتكرر بعضها، وكان بوسعنا أن نضعها جميعاً تحت عنوان واحد لولا تكلف التقسيم الذي فرضه على نفسه بلا مسوغ.

وابن السراج لا يُعنى بالعشق تلك العاطفة القوية التي تكون بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما يستخدم اللفظة بمعنى أوسع، فتشمل محبتي الله من المتصوفة أيضاً، كما تشمل عشاق الجن وغيرهم، فتراه يفرد باباً لمصارع عشاق الجنان، وآخر لمصارع عشاق الجن، أما التعلق الشديد بالله فلا يسميه عشقاً، وإنما يسميه محبة، فيفرد باباً في الجزء السادس بعنوان "باب ذكر مصارع محبتي الله عز وجل" وباباً آخر في الجزء التاسع بعنوان: "باب مصارع محبتي الله عز وجل" وباباً ثالثاً في الجزء الثالث عشر بعنوان: "باب يلحق بمصارع محبي الله عز وجل" وهناك اتفاق بين الفقهاء، أو شبه اتفاق، على عدم جواز إطلاق لفظة العشق على العلاقة بين العبد وربّه، ويرجح أن يكون مرد ذلك إلى عدم ورود هذه اللفظة، أو مشتقاتها، في القرآن الكريم، فقد استخدمت لفظة (الحب) ومشتقاتها للتعبير عن العلاقة القوية التي تربط العبد بربه.

يبتدئ المؤلف كتابه بهذا الخبر الطريف: "سأل أمير المؤمنين المأمون يحيى بن أكثم عن العشق ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهم بها قلبه وتوثرها نفسه. قال: فقال له ثمانية: اسكت يا يحيى: إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو محرم صاد ظلياً أو قتل نملة، فأما هذه فمسانلنا نحن فقال له المأمون: قل يا ثمانية، ما العشق؟ فقال ثمانية: العشق جليس ممتع وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراؤها، وأعطى عنان طاعتها، وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى عن القلوب مسلكه، فقال المأمون: أحسنت والله يا ثمانية، وأمر له بألف دينار" (٩).

وواضح أن تعريف ثمانية للحب لا يقل غموضاً عن تعريف يحيى، بل إنه عند التأمل والتدقيق لا يختلف عنه كثيراً، وكل ما في الأمر أن ثمانية صاغ معنى كلام يحيى بأسلوب أدبي شاعري وبدا كأنه يصف إحساسه بالعشق أكثر مما يصف العشق نفسه.

وابن السراج ينقل تعريفات أخرى للعشق، ليست أكثر توفيقاً من تعريف يحيى وتمامة، منها تعريف لأبي زهير المديني يقول: إنَّ العشق هو (الجنون والذل، وهو داء أهل الظرف) (١٠) ومنها تعريف لسقراط الحكيم يقول: (العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان) (١١) كذلك ينقل تعريفاً عن أحد الشعراء (١٢) وهو ينقل هذه التعريفات عن ققهاء وأدباء وشعراء وفلاسفة من غير أن يعلق عليها، أو أن يقول فيها شيئاً. ومن غير محاولة منه لصياغة تعريف خاص به، ومن غير أن يعرّج على ما توصل إليه الباحثون في هذا المجال قبله. وكأنه يريد من خلال ذلك أن يقول: لا تعريف للعشق، فالعشق إحساس يستعصي على التحديد، ولكنه يحاول، بشخصه الفقيه، أن يضيفي على العشق صفة شرعية فيأتي بحديثين عن الرسول الكريم ﷺ يعظمان منزلة العاشق العفيف، الأول هو قوله ﷺ "من عشق وكنم وصبر، غفر الله له وأدخله الجنة" (١٣) والثاني هو قوله ﷺ: "من عشق فظفر ففمات مات شهيداً" (١٤) وفي هذين الحديثين شك وقد أنكرهما، فيما بعد، ابن القيم الجوزية في كتابه روضة المحبين، ونفى نسبتهما إلى الرسول ﷺ، وقال عن الحديث الثاني: "هذا حديث باطل على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً، لا يشبه كلامه، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستة فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيداً، ولا يمكن أن يكون كل قتيل بالعشق شهيداً، فإنه قد يعشق عشقاً يستحق عليه العقوبة، وقد أنكر حفاظ الإسلام هذا الحديث على سويد، وقد تكلم الناس فيه..". (١٥) وربما كان ابن السراج عارفاً بالحجج التي اعتمد عليها ابن القيم في نفي الحديثين، ولكنه يمتلك حججاً أقوى منها في ثباتهما، فهو كما رأينا فقيه محدث روى عن كثيرين وروى عنه كثيرون، فلا بد أن يكون عارفاً بالرجال الذين تصح روايتهم، قادراً على تمييز كلام الرسول ﷺ من غيره، وربما أراد أن يروي ما سمعه من الناس فيما يخص موضوع كتابه، بغض النظر عن قناعاته العلمية الشخصية، بشرط أن يخدم نظرته الأخلاقية للحب، وفي ما وراءه من قصص وأخبار في كتابه هذا ما يؤيد هذا الاحتمال ويقويه.

ويبدو واضحاً من الآن أن العشق الذي يريد هذا الفقيه أن يتحدث عنه هو العشق العفيف المترف عن اللذات الحسية، العشق المنسجم مع القيم الروحية التي يدعو إليها الإسلام، العشق الذي ينمو ويشد، فيعصف بقلوب المحبين، ويوردهم حثوفهم، في كثير من الأحيان، ولكنهم، مع ذلك كله، ينزهونه عن الفرائز ويصونونه عن التدنيس، أما العشاق الآخرون الذين يبتغون متاعاً حسية، فلا يعنيه من أمرهم شيء. حقاً، إنه يعتقد باباً بعنوان باب عقوبات فساق العشاق، ولكن هؤلاء الفساق الذين يتحدث عنهم لم يكونوا عشاقاً في كل حال، إنهم (فساق) لا أكثر قصص عنهم ليبيّن عاقبتهم. وهذه قصة من القصص التي أوردها ابن السراج تحت هذا الباب: "وأخبرنا أبو القاسم.. قال لي رجل من الحاج: مررت بديار قوم لوط، وأخذت حجراً مما رجموا به، وطرحته في مخلاة، ونخلت مصر، فنزلت في بعض الدور في الطبقة الوسطى، وكان في أسفل الدار حدث، فأخرجت الحجر من خرجي، ووضعت في روزنة في البيت، فدعا الحدث الذي كان في أسفل الدار صبيّاً إليه، واجتمع معه، فسقط الحجر

على الحدث من الروزنة فقتله* (١٦) والقصة كما نرى لا علاقة لها بالعشق أو بالعشاق. أما المغزى الأخلاقي للقصة، فقد حمل هذا الحاج حجراً من ديار قوم لوط، بل من الحجارة التي رجموا بها، دون أن توضح الحكاية سبب ذلك، ثم أخذه إلى مصر ووضعه في روزنة البيت، دون أن توضح الحكاية السبب أيضاً، فلما اجتمع الحدث مع الصبي سقط الحجر عليه. فقتله. ومغزى الحكاية واضح، وكذلك مصدرها الديني، وليس من الغريب، بعد ذلك، أن يسقط ذلك الحجر بالذات على ذلك الحدث بالذات أثناء فسوقه، وإن كان بمصر، لقد كان الحجر رمزاً، ولا سيما أنه مما رجم به قوم لوط الذين اشتبهوا بميلهم إلى هذا النوع من العلاقات الجنسية الشاذة. وهذه حكاية أخرى عن رجل تعجبه امرأة: كان رجل من العرب تحته ابنة عم له، وكان لها عاشقاً، وكانت امرأة جميلة، وكان من عشقه لها أنه كان يقعد في دهليز مع ندمائه، ثم يدخل ساعة بعد ساعة ينظر إليها، ثم يرجع إلى أصحابه، عشقاً لها، فطبن لها -أي فطن- ابن عم لها، فاكترى داراً إلى جنبه، ثم لم يزل يرسلها حتى أجابته إلى ما أراد، فاحتالت، فنزلت إليه، ودخل الزوج كعادته لينظر إليها، فلم يرها، فقال لامرأة: أين فلانة؟ قالت: تقضي حاجة، فطلبها في الموضع، فلم يجدها، فإذا هي قد نزلت، وهو ينظر إليها، فقال لها: ما وراءك؟ فوالله لتصدقني. قالت: والله لأصدقنك، من الأمر كيت وكيت، فأقرت له، فسل السيف فضرب عنقها، وقتل أمها وهرب، وأنشأ يقول:

يا طالعة طلع الحمام عليها فجنى لها ثمر الردى بيديها (١٧).

هكذا تنتهي قصص الفساق، إما بالقتل وإما بمصيبة تكون عقاباً للفساق، وفي أغلب هذه القصص يشير الراوي إلى أن المقتول لا يودي (١٨) وابن السراج يجمع هذه القصص لتكون عبرة للمتلقى تدفعه إلى التمسك بالخلق الحسن، ولولا ذلك لما كان لوجودها في كتاب مصارع "العشاق" ما يسوغه. ابن السراج حريص على تبرئة ذمته، وحريص على نيل ثقة المتلقي واستمالاته، ويتجلى ذلك بصورة واضحة في حرصه على ذكر سند كل رواية في كتابه، مهما كان حجمها أو نوعها، بدقة وتفصيل، حتى أنه يذكر أحياناً سنة سماعه للرواية (١٩)، والبلد الذي سمع فيه، فإذا كانت روايته نقلاً عن كتاب وليست سماعاً، وأشار إلى ذلك بصراحة، كقوله، مثلاً وجدت بخط فلان ونقلته من أصله، قال: حدثنا.. (٢٠) وأحياناً يقول: ذكر فلان ونقلته من خطه (٢١) وإذا نقل رواية لا سند لها، وهذا أمر نادر الحدوث، قال: ومما وجدته بغير سند في مجموعات بعض أهل العلم (٢٢) وكان من جراء هذه الدقة أن السند جاء طويلاً في الغالب.

والقصص التي يضمها الكتاب تمتد على مساحة زمنية طويلة، بعضها مغرق في القدم، وبعضها من عصر المؤلف، وهي ترجع في أصولها إلى مصادر مختلفة ولكن الرواة العرب تدخلوا في صياغتها، قليلاً أو كثيراً، فأخرجوها بطابع عربي. وابن السراج لا يراعي في سردتها التسلسل التاريخي، ولا يربتها بحسب موضوعاتها، ونقل باختصار إنه لا يلتزم في عرضها أي منهج، فقد

يأتي بقصة من عصره، ويتبعها بقصة من العصر الأموي ثم بأخرى من العصر الجاهلي، ثم برابعة من العصر العباسي، وتتجاوز قصة نبي وقصة عاشق عذري وأخرى عن فقيه يشق غلاماً. وقد يتخلل هذه القصص أخبار قصيرة. وأشعار له ولغيره من الشعراء، وكأنه كان يدون المادة التي يكتبها عند سماعها، أو وقوفه عليها، من دون أن يعيد ترتيبها فيما بعد، ولذلك لم يكن يجد حرجاً في ذكر قصة ما في موضع من الكتاب وإعادة ذكرها في موضع آخر، إذا وقع عليها بسند آخر أو من مصدر مختلف، كما نجد في قصة ذي الرمة ومي، على سبيل المثال، إذ ذكرها في موضعين متباعدين بسنتين مختلفين (٢٣)، مع أن إحدى الروايتين لا تختلف عن الأخرى إلا اختلافاً بسيطاً لا يكاد يذكر، كان تحذف كلمة هنا، أو تضاف كلمة هناك غير أن الاختلاف قد يكون كبيراً ولافتاً للنظر، ولكن ابن السراج لا يقف عنده، ولا يعلق عليه، ويبدو كأنه لا يعبأ به، ولا يهتم له. من ذلك، مثلاً، ما نراه في قصة موت مجنون ليلى التي ذكرت في موضعين متباعدين من الكتاب، وجاءت في الموضع الأول كما يلي: "أخبرنا أبو محمد الحسن ابن علي الجوهري قراءة عليه، أخبرنا أبو عمر محمد بن العباس الخزاز حدثنا محمد بن خلف، حدثنا أحمد بن الهيثم القرشي، حدثني العباس بن هشام عن أبيه هشام بن محمد السائب الكلبي: أن رجلاً من أهل الشام كان له أدب، وأنه ذكر له المجنون، وأخبر بخبره فأحب أن يراه، وأن يسمع من شعره، فخرج يريده، حتى إذا صار إلى حيّه سأل عنه، فأخبر أنه لا يأتي إلى مكان، وأنه يكون مع الوحش، قال: فكيف لي بالنظر إليه؟ قيل: إنه لا يقف لأحد حتى يكلمه، إلا لداية له هي التي كانت ربه، فكلم دايته وسألها، فخرجت معه تطلبه في مظانه التي كان يكون فيها في البرية، فطلبوه يومه ذلك، فلم يقدروا عليه، ثم غدوا في اليوم الثاني يطلبونه، فبيناهم كذلك إذا أشرفوا على وادٍ كثير الحجارة، وإذا به في ذلك الوادي ميت، فاحتلمه الرجل ودايته حتى أتيا به الحي، فغسلوه وكفّنوه، فقال الرجل: كنت أقدر أن أسمع منه شيئاً من شعره ففاتني ذلك، فأنشدوني من شعره شيئاً أنصرف به، فأنشدوه أشياء كتبها، وأنصرف (٢٤).

أما في الموضع الثاني فقد وردت القصة على هذه الشاكلة: "أخبرنا أبو القاسم علي بن أبي علي، حدثنا محمد بن العباس، حدثنا محمد بن خلف، حدثني محمد بن إسحق، حدثني ابن عائشة عن أبيه قال: ولي نوفل بن مساحق صدقات كعب بن ربيعة، فنزل بجمع من تلك المجامع، فرأى قيس بن معاذ المجنون، وهو يلعب بالتراب. فدنا منه، فكلمه وجعل يجيبه بخلاف ما يسأل عنه، فقال له رجل من أهله: إن أردت أن يكلمك كلاماً صحيحاً فأذكر له ليلى، فقال له نوفل: أتحب ليلى؟ قال نعم، قال: فحدثني حديثك معها قال: فجعل ينشد شعره فيها ويقول (وتذكر الرواية أبياتاً). فلما رأى نوفل ذلك منه أدخله بيتاً، وقيدته، وقال: أعالجه. فأكل لحم ذراعيه وكفيه، فحله وأخرجه، فكان يأتي مع الوحش، وكانت له داية ربه صغيراً، فكان لا يألف غيرها، ولا يقرب منه أحد سواها، فكانت تخرج في طلبه في البادية وتحمل له الخبز والماء، فربما أكل بعضه، وربما لم يأكل، فلم يزل على ذلك حتى مات" (٢٥).

ونلاحظ كيف اختلفت أحداث القصة باختلاف مصدرها، ولكن ابن السراج - كما ذكرنا - يذكر

الروايتين من دون أن يقول شيئاً، وكأنه لم ينتبه إلى ذلك، وكان من الممكن أن نرجع هذا الأمر إلى سهو منه، لمسبب من الأسباب، لولا أنه كان يأتي في بعض الأحيان بروايتين متباينتين متشابهتين للقصة الواحدة، وهذا ما يجعل من تفسير التكرار بالسهو، أو ما يشبهه، أمراً غير مقبول. ابن السراج كان يلاحظ هذا التشابه، وكان يلاحظ أيضاً، كيف أن القصة تختلف أحداثها، وقد تتناقض أحياناً، عندما تأتي من مصدرين مختلفين، ولكنه لم يكن يريد أن يقول في ذلك شيئاً مكتوباً، ولم يكن هذا من أهداف كتابه، لقد أراد أن يضع بين يدي المتلقي كل ما سمعه، ليختار المتلقي منه ما يحب. ابن السراج كان يدرك أن هذه القصص، مجرد قصص، فيها من الخيال أكثر مما فيها من الحقيقة، ولا عجب، إذن، أن يموت المجنون بهذه الطريقة. ولا شيء أقرب إلى العاشق من الموت في قصص أصحاب الحب اللغيف التي يرويها كتاب مصارع العشاق، فقد روى طائفة من هذه القصص، يبدو الموت فيها تنويعاً لحالة الحب الصادق، وخرقة من ذراه، على العاشق أن يصل إليها ليتخلص من عالم الحس، ويتطهر من غرائزه وأثامه، الموت في هذه القصص يبدو للشاهد الوحيد على عظمة الحب وصدقته. ولذلك تطالعنا قصص يشق للعاشق فيها شهقة ويموت على الفور عند تذكر محبوبته أو سماع اسمها، وقصص يموت فيها العاشق عند ارتحال قوم محبوبته وغياهم عن عينيها، أو عند سماع نبأ موتها. أو يموت واقفاً على قبرها، ساكناً على فراقها، إذا سبقته إلى الموت. وقد تزوج رجلاً غيره، بالإكراه فيموت حزناً وكمداً. والموت في الحب ليس واقفاً على الرجال، أو قدراً من أقدارهم وحدهم، فللنساء المخلصات نصيب فيه أيضاً، ففي بعض القصص يموت الزوج المحب فتتو زوجته حزناً عليه ووجداً أو يموت الحبيب فتقف المحبوبة على قبره وتموت حزناً، أو تضطرم بقلبيها نيران هوى لا تستطيع أن تبوح به فتتو هيماً ووجداً. ولكن الموت في الحب يختلف كثيراً عن الموت في غيره. إذ أنه لا يعني انقطاعاً بين المتحابين، بل يمثل حالة فريدة من النقاء الروحي، تؤول أرواح المحبين الذين أضناهم البعد للتمازج، وتمكنهم من ديمومة اللقاء. وكان ابن السراج قد أورد حديثاً نبوياً يجعل قتيل العشق شهيداً، ولم تكن هذه إشارة عابرة -بغض النظر عن قبول الحديث أو رفضه- بل للتأكيد على أن شهداء الحب الطاهر كالشهداء في سبيل الله، أحياء عند ربهم يرزقون، ففي موتهم حياة دائمة، وابن السراج يروي قصة أكثر إفصاحاً عن ذلك، قصة عن رجل من ولد سعيد بن العاص عشق جارية مغنية بالمدينة، فهام بها دهرأ وهو لا يعلمها بذلك، ثم أخبرها، وفشا خبرهما، فبلغ عمر بن عبد العزيز، وهو أمير المدينة، فابتاعها له وأهداها إليه، فمكثت عنده سنة ثم ماتت، ولم يلبث أن مات كمداً عليها (فقال أبو السائب المخزومي: حمزة سيد الشهداء، وهذا سيد العشاق، فامضوا بنا حتى نحضر على قبره سبعين نحرة، كما كبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، على قبر حمزة، رضي الله عنه، سبعين تكبيرة. وبلغ أبا حازم الخبر، فقال: ما من محب في الله يبلغ هذا إلا ولي^(٢٧)) ونلاحظ كيف أن الرواية تستثمر الطاقة الإيحائية التي يحملها اسم حمزة (ر) في نفوس المسلمين، والتي تحملها، أيضاً، طريقة استشهاد ولا سيما أن الرسول الكريم ﷺ كان قد أخبر بدخول حمزة الجنة من مائة استشهاد.

إذا لم تكن الحياة، بأقفاها، قادرة على إرواء أرواح المحبين الظمأى، فإن الموت هو السبيل الوحيد لتحقيق ذلك، لأن الحب الحقيقي لا يستقر إلا في الحقيقة، والموت هو الحقيقة الوحيدة في الحياة. ولم يكن إدراك هذه الحقيقة غريباً عن الوجدان العربي الذي صاغ هذه القصص، فقد تحدث الشعراء عنها منذ الجاهلية. وفي مصارع العشاق ما يقوم شاهداً على ما نزع. ينقل ابن السراج من خط أبي عمر بن حيوية "حدثنا.. سمعت أبا الخطاب الأخفش يقول: خرجت في سفر فنزلنا على ماء لطبي، فبصرتُ بخيمة من بعيد، فقصدت نحوها، فإذا فيها شاب على فراش كأنه الخيال، فأنشأ يقول:

ألا ما للحبيبة لا تعود أبخل بالحبيبة أم صدود

... الأبيات

قال: ثم أغمي عليه، فمات. فوكت الصيحة في الحي، فخرج من آخر الماء جارية كأنها فلقه قمر، فتخطت رقاب الناس حتى وقفت عليه، فقبلته وأنشأت تقول:

عدائي أن أعودك يا حبيبي معاشر فيهم الواشي الحمود

.. الأبيات

قال: ثم شهقت شهقة فخرت ميتة منها. فخرج من بعض الأخبية شيخ، فوقف عليهما، فترحم عليهما، وقال: والله لنن كنت لم أجمع بينكما حيّين لأجمع بينكما ميتين فدفعهما في قبر واحد أحترقه لهما. فسألته فقال: هذه ابنتي وهذا ابن أخي" (٢٨).

وهكذا يحقق القبر الضيق ما عجزت عن تحقيقه الحياة الرحبة، وما اجتماع هذين المحبين في قبر واحد، سوى تعبير عن اجتماعهما على المستوى الروحي، وتخليد لحيتهما الصادق. وهذا التعبير يتبدى بشكل أوضح في قصص أخرى، كقصّة المغنية التي كانت على سفينة، وأخذ بها الوجد كل مأخذ، فضاقت الحياة على عواطفها، فألقت بنفسها في نهر نجلة، فما كان من الغلام الذي يهاها إلا أن ألقي بنفسه وراءها. يقول الراوي: "قرأيتهما، وقد خرجا من الماء متعانقين ثم غرقا" (٢٩) وكهذه القصّة التي تروى عن معاذ بن يحيى قال: "خرجتُ إلى صنعاء، فلما كنا ببعض الطريق قيل لنا: إن قبر عفراء وعروة على مقدار ميل من الطريق، قال: فمضت جماعة كنت فيهم، فإذا قبران متلاصقان قد خرج من كل قبر ساق شجرة، حتى إذا صارتا على مقدار قامّة التفت كل واحدة منهما بصاحبها. قال إسحق: فقلت لمعاذ: أي ضرب هو من الشجر؟ قال لا أدري، ولقد سألت أهل القرية عنه فقالوا: لا نعرف هذا الشجر في بلادنا" (٣٠). ومن الطبيعي أن يظل هذا الشجر غريباً لا يعرف أي ضرب هو من الشجر، ولكنه بوجوده على هذه الصورة يعبر بشكل محسوس عن تعاقب أرواح المتحابين في العالم الآخر، عالم الخلود، شأنه في ذلك شأن الغريقين اللذين رأهما الراوي، وقد خرجا متعانقين ثم غرقا، في القصّة السابقة. ولم تكن قولة الراوي زيادة على أحداث القصّة، بل إنها جوهر القصّة وأهم ما فيها.

واعترف الصوفيون بمعاتتهم في كبح رغباتهم يتكرر في قصصهم، وكأنه دليل على إثبات طهارتهم وإيمانهم، وليس دليلاً على شذوذهم وقهراقهم. والطريف أن هذا النوع من العشق يفعل بأصحابه ما يفعله النوع الأول، أعني العشق الغوف الطبيعي، فزرى العاشق يموت وجداً وكمدأ بغلامه (٣٦)، أو يموت الغلام فيبكي الصوفي على قبره إلى أن يموت هو الآخر (٣٧) أو قد يمرض الصوفي فلا يستطيع حراكاً إذا هجره المحبوب* (٣٨).

وتأتي هذه القصص تعبيراً عن ظاهرة عشق الظلمان التي شاعت في العصر العباسي، وهي ظاهرة مهت لها، وغنثها، طبيعة الحياة التي كانت تموج بمفاسد الحضارة، فقد كثرت الجوارى بشكل لافت، وفتح الثراء فرصة عظيمة للتمتع بالملذات، وصارت المرأة متاعاً موفوراً لذوي المال، ففقدت بذلك سحرها وبريقها، ولم تعد تروي النفوس المتعطشة إلى الملذات، مما دفع النزوات إلى البحث عن المتعة خلف الحود التي رسمتها الطبيعة، وكان الاحتكاك الواسع بالعناصر الفارسية دليلاً في البحث عن الجديد، والغزل بالذكر عادة سينة فتقلت إلى العرب من الفرس في القرن الثاني الهجري (٣٩) وكان على أدعياء التصوف من ذوي النزوات أن يجدوا مخرجاً شرعياً لسلوكهم، فتحدثوا عن جواز النظر إلى الأمرد ومصاحبتة، واحتلوا في الوصول إلى تحقيق مبتغاهم، وقد ذكر ابن السراج بعض حيلهم، مثلاً ذكر بعض أخبارهم، فروى حديثاً رواه إدريس بن إدريس قال: "حضرت بمصر قوماً من الصوفية، وعندهم غلام أمرد يقضيه، فطلب على رجل منهم أمره، فلم يدر ما يصنع، فقال: يا هذا قل لا إله إلا الله، فقال: لا إله إلا الله، فقال: أقبل الفم الذي قال لا إله إلا الله" (٤٠).

وفي المصارع قصص وأخبار قليلة عن نوع آخر من العشاق، وهم عشاق الله، أو محبوه كما يحلو للفقهاء أن يسموهم، وهم قوم ملأ الله قلوبهم بمحبته، فاتصرفوا عما سواه، فما زالوا يكابدون الشوق إليه، حتى استحقوا اللقاء به بانتقالهم إلى جواره (٤١).

والموت على هذه الشكلة هو تحقيق الحياة للحب. وابن السراج يروي عن أحدهم خبراً يعبر عن ذلك بوضوح، يقول: (دعني امرأة إلى غسل ولداها، ذكرت أنه أوصى بذلك، فلما كشفت عنه الثوب قبض على يدي، فقلت: يا سبحان الله! حياة بعد موت؟ فقال: يا أبا سعيد إن المحبين لله تعالى أحياء وإن قبروا) (٤٢).

إن العفة من أهم القيم التي يريد ابن السراج أن يؤكد عليها، ويغرسها في نفوس المتلقين، وفي سبيل ذلك يحشد قصصاً متعددة يبدو فيها ملوك العاشق ضرباً من المبالغة وقصصاً تبين عاقبة الذين يتمسكون بالعفة ملوكاً في الحياة، وقد تخرج هذه القصص عن إطار المعقول لتدخل في إطار الأساطير، كما في قصة الفتى الذي أغرته امرأة فقتلها إلى أن وقف ببياها، فمثلت له الآية: "إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون" فخر مغشياً عليه، ففكته المرأة التي أغرته إلى باب منزله وعندما أفاق قص ما جرى على أبيه، وشوق شهقة فمات، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب (ر)، فذهب حتى وقف على قبره، فنادى: يا فلان، ولمن خاف مقام ربه جنتان، فأجابه الفتى

من داخل القبر: قد أعطانيهما ربي يا عمر" (٤٣) وهذه القصص في حقيقتها ضرب من الوعظ الديني، أو الأخلاقي، يرمي إلى حث المتلقي على التمسك بالفضائل ومقاومة الشهوات، ولا بد، لذلك، من إظهار عقوبة المتقين في النهاية، لتكون حجة تسهم في تحقيق للغاية المرجوة، ولتكون وسيلة من وسائل الإقناع، مهما بدت هذه النهاية غريبة أو مستحيلة الحدوث، وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذه المواعظ كانت توجه إلى الطبقات الشعبية البسيطة، أو الساذجة، التي تتحكم بها العواطف أكثر مما يتحكم بها العقل، والتي بوسع الواعظ - أو القاص - أن يتحكم بها، ويحملها على الاعتقاد بما يقوله، بأبسط الأساليب والحجج.

وإذا كانت إجابة الفتى من داخل القبر -في القصة السابقة- أمر لا يمكن حدوثه، فإن التأويل - وإن بدا غريباً - لا يعجز عن إيجاد مخرج له، ولكننا نجد ما هو أغرب من ذلك في قصة المرأة التي كانت مومساً، تمكن من نفسها من إعطائها مئة دينار، وكانت من بني إسرائيل، فرأى عابد فأعجبته، فجمع مئة دينار وجاءها، حتى إذا جلس منها مكان الرجل من امرأته، ذكر الله فتركها وعاد إلى بلده، فتبعته، فلما رآها مات، فتزوجت أخاً له عابداً فولدت سبعة أنبياء (٤٤) ولا أدري إن كان أحد من الرواة أو المتلقين قد تساءل عن هؤلاء الأنبياء ولا سيما أن الرجل كان مسلماً، كما تشير القصة، وكان يقيم في المسجد. ومن الواضح أن القصة مستقاة من مصادر يهودية، ولكن المسلمين حوروا فيها قليلاً، وتناقلوها لأنها تظهر فائدة التوبة، وفي مصارع العشاق قصص أخرى تشير بذاتها إلى مصدرها اليهودي وتبدو أحداثها غريبة إلى حد بعيد (٤٥).

وإذا كان الحب ظاهرة كونية لا تقتصر على الإنسان، بل تشمل النباتات والحيوان والطير، فإن الإيمان هو الآخر يبدو كالظاهرة الكونية، فيشمل الإنسان والنبات والحيوان والطير، وابن السراج يروي قصة عن ربحانة تدعو رجلاً إلى قيام الليل، وقراءة القرآن، وصدق الإيمان (٤٦)، وقصة عن دب أتى بماء الوضوء لسهل بن عبد الله وخاطبه قائلاً: يا سهل إنا قوم من الوحش قد انقطعنا إلى الله عز وجل، بعزم التوكل والمحبة. فبينما نحن نتكلم مع أصحابنا في مسألة إذ نودينا: ألا إن سهل بن عبد الله يريد ماءً للوضوء فوضعت هذه الجرة في يدي وجنبتني ملكان، حتى دنوت منك، فصباً فيها هذا الماء من الهواء، وأنا أسمع خرير الماء... (٤٧) وهذا النوع من القصص لا يحتل مساحة كبيرة من الكتاب، وهو يصب في إطار الوعظ الديني الداعي إلى الإيمان.

وليس كل ما في الكتاب عن العشق والعشاق أو الحب والمحبين، فهناك قصص عن الأنبياء، وقصص وأخبار لا علاقة لها بالعشق من قريب أو بعيد (٤٨)، وقصص وأخبار صاغها مؤلفوها لإيجاد مناسبة لبعض أبيات شعرية، قالها هذا الشاعر أو ذلك. ولا يخلو الكتاب من آراء نقدية متفرقة ينقلها المؤلف من هنا وهناك، تدور في مجملها حول تحديد أغزل بيت شعري، أو أنسب بيت، وما شاكل ذلك (٤٩)، وهي آراء قوامها التثوق والإحساس ولا تستند إلى أصول نقدية مقررة.

ومادة الكتاب، إذا نظرنا إليها من الناحية الفنية، ليست قصصاً بالمفهوم الحديث للقصة، وإنما هي أخبار، أو أقرب إلى الأخبار، تدخل الرواة في صياغاتها، وأضافوا إليها من خيالهم ما يجعلها

أكثر تشويقاً، حتى ولو تم ذلك على حساب الحقيقة التاريخية، وكان دور الخيال يتعاظم في بناء القصة بمقدار ما توغل أحداثها، أو شخصياتها، في التاريخ، ذلك لأن غياب التفاصيل عن ذاكرة القوم يفتح مجالاً رحباً لخيال الراوي، ليقوم بترتيب الأحداث وبناء ما ضاع منها بالشكل الذي يراه مناسباً لاستمالة المتلقي وإثارة إعجابه، وفي مصارع العشاق بعض القصص التي تتمتع بمستوى فني عال يجعلها قابلة للإنضواء تحت اسم القصة بالمفهوم المعاصر لهذا الفن.

وكنا نأمل أن نجد لابن السراج رأياً فيما رواه، ولا سيما أن قصصه تتعلق بموضوع الحب، وهو موضوع واسع ومغزٍ، قال فيه أسلافه ومعاصروه، غير أن شخصيته تغيب تماماً عن كتابه. إنه يضع أمامنا هذه الروايات الكثيرة ويمضي، ولا يقول شيئاً، ولو موجزاً أو مقتضباً. ولعله كان، بعمله هذا، يعبر عن رأيه في أن الحب يسمو على التعريف ويستعصي على الفهم. ابن السراج لم يدفعه الحماس إلى الانصراف، كغيره، إلى تحديد ظاهرة الحب وتقويمها أو إلى البحث في نشوئها وتطورها، ولم يتعب نفسه بتعقب المحبين للإشارة إلى مواضع التشابه والاختلاف بينهم. لقد بدا وكأنه يحاول رصد الظاهرة ليترك للآخرين محاولة تحديدها إن استطاعوا. كان يعلم أن فيما يرويهِ كثيراً من الخيال، وأن بعض ما يرويهِ أساطير من اختلاق الخيال، ولكنه كان يعلم، أيضاً، أن ما جاء به هو ما يرويهِ الناس، وما يؤمن به كثيرون منهم، بمعنى آخر، هو صورة عن فهم كثير من الناس للحب. وقد يبدو فهماً غريباً، ولكن بعضنا، اليوم، يؤمن بما هو أكثر غرابية منه.

بعض الدارسين ينظرون إلى قصص مصارع العشاق، وما شابهها، على أنها ذات طابع خرافي انحرافي (ينظر إلى الحب كعاطفة غامضة، غريبة، الأطوار، مستعصية على الفهم، مجرد بلاء من الله، يصيب به أصحاب القلوب الشقية، أو العقول المصابة بالخل).. (٥٠).

وهي حقاً، نظرة إلى الحب كعاطفة غامضة، ولكن ما هو الطابع الانحرافي في ذلك؟ وهل جاء قبل ابن السراج أو بعده، وإلى يومنا هذا، من استطاع أن يزيل هذا الغموض ويجعل من الحب عاطفة واضحة؟ أما أنها نظرت إلى الحب على أنه بلاء، فأمر يحتاج إلى إعادة نظر، لأننا نحن الذين فهمنا منها ذلك، ولا علاقة لها به، وكان من الإنصاف أن نفكر ملياً لماذا يموت المحبون، ولماذا يصيبهم ما يصيبهم؟! إن ظاهرة الموت في قصص الحب تستحق الوقوف والدراسة، وقد حاولت أن أقول فيها شيئاً، أو بعض شيء، ولكنها بحاجة إلى بحث أوسع، ووقفة متأنية. ورحم الله القائل:

وبعض الهوى كالنور إن فاض خرباً

وبعض الهوى كالنور إن فاض يأتق

الهوامش:

- ١-معجم الأنباء، تأليف أبي عبد الله ياقوت الحموي- دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٩١، ج٢ ص٣٧١.
- وانظر أيضاً: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان- تحقيق الدكتور إحسان عباس- دار صادر، بيروت ١٩٧٨. ج١، ص٣٥٧.
- ٢-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي- تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مصر ط١- ١٩٦٤- ج١-ص٤٨٥.
- ٣-معجم الأنباء: ٣٧٢/٢.
- ٤-بغية الوعاة: ٤٨٥/١.
- ٥-معجم الأنباء: ٣٧١/٢ ووفيات الأعيان ٣٥٧/١.
- ٦-بغية الوعاة: ٤٨٥/١.
- ٧-انظر ولانته ووفاته في المصادر السابقة.
- ٨-في الإطلاع على أجزاء الكتاب، وأبوابه وأقسامه، رجعت إلى نسخة منه طبع في مطبعة الجوانب بالأمستنة عام ١٨٨٢ أما في الإحالات إلى القصص والأخبار الواردة فيه فقد اعتمدت على نسخة أخرى حديثة لأنها أكثر تواجداً في الأصول وبين يدي القراء.
- ٩-مصارع العشاق، لأبي محمد جعفر بن المصراع -دار صادر- بيروت- ط١-١٩٩٥. ج١- ص١٢/١.
- ١٠-السابق: ١٢/١.
- ١١-السابق: ١٥/١.
- ١٢-السابق: ١٣/١.
- ١٣-السابق: ١٤/١.
- ١٤-السابق: ١٤/١.
- ١٥-روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية- دار الكتب العلمية- بيروت- ١٩٨٢- ص١٨٠.
- ١٦-مصارع العشاق: ٦٦/١. والروضة هي الكوة.
- ١٧-السابق: ٧٠/١ البيت لديك الجن الحمصي والقصة قصته كما يروي.
- ١٨-انظر مثلاً: ٦٩/١- ٧١- ٧٥- ٧٨ وغيرها لا يودى: لا تكف عنه دية.
- ١٩-انظر مثلاً ١٨١/١.
- ٢٠-السابق ١٢٠/١.
- ٢١-انظر: ٣٩/١- ١٠٠- ١٣١.
- ٢٢-انظر ٣١٤/١.

- ٢- السابق: ١١٣/٢.
- ٢- السابق: ٢٠٩/١ - ١٨٦.
- ٢- السابق: ٦٦/٢ - ٦٧.
- ٢- السابق: ٩٠/٢ - ٩١.
- ٢- السابق: ١٠٨/١.
- ٢- السابق: ١١٠/١ - ١١١.
- ٢- السابق: ١١٤/١.
- ٢- السابق: ٢٦٤/١.
- ٢- السابق: ١٥٥/٢.
- ٢- السابق: ٩٨/٢.
- ٢- السابق: ٢٩١/٢.
- ٢- انظر: ١٥٨/١.
- ٢- انظر: ٢١٩/١ - ٢٢٠.
- ٢- انظر: ٢٦٧/١.
- ٢- انظر: ٣١/١.
- ٢- انظر: ٢٩٧/١.
- ٢- الإطار الأدبي في مطلع العصر العباسي - الدكتورة عزيزة بلاتي - دار الشمال - بيروت - ط١ - ١٩٨٦ ص ٤٩.
- ١- مصارع العشاق: ٢٩٢/٢.
- ١- انظر: ١٠٩/١ - ٢٣/٢ - ٣٤/٢.
- ١- السابق: ٢٧٧/١.
- ١- السابق: ٤١/٢.
- ١- السابق: ٢٦٦/١ - ٢٢٧.
- ١- السابق: ١٣٤/١ - ٦٣٩.
- ١- السابق: ١٧٤/١.
- ١- السابق: ١٩٧/١.
- ١- انظر مثلاً: ٩٧/٢ - ١٢٣ - ١٣٧ وغيرها.
- ١- انظر مثلاً: ١٠/٢ - ١٨٨ - ١٩١ وغيرها.
- ١- لاجب في التراث العربي - الدكتور محمد حسن عبد الله - سلسلة علم المعرفة للكويتية - لحد ٣٦ - ص ٧٨.

صور من جهاد الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين

أسعد الخطيب^(١)

التصوف باختصار هو مجمل تراثنا الروحي، وهو جزء هام من تراثنا العربي الإسلامي لا يمكن التنازل عنه، أو تجاهله بأي حال من الأحوال.

ولقد ذهب معظم علمائنا المتقدمين كالتقشيري في رسالته، وابن خلدون في مقدمته، والذهبي في تواريخه، إلى أن التصوف بزغ مع فجر الإسلام، وهو لب ديننا الحنيف.

يقول الذهبي: "... إنما التصوف والتأله والسير والمحبة، ما جاء به أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، من الرضا عن الله، ولزوم تقوى الله، والجهاد في سبيل الله (١)".

ويعيننا هنا في هذه الدراسة الموجزة، العبارة الأخيرة من كلام مؤرخنا الكبير، أي الجانب الجهادي أو القتالي عند الصوفية.

ولا نعدو الصواب إذا قلنا: إن هذا الجانب الهام غفل عن الخوض فيه جل الدارسين لهذا العلم ورجاله. بل حاولت فئة واسعة من المستشرقين، وبعض من هذا حنوهم من الباحثين المعاصرين، أن يصمم التصوف بالخمول والكسل، والضعف والخنوع، والتهاون عن مقارعة الغزاة وصعد المعتدين.

ولعمري إننا لا نعرف من أين جاءت هذه الإشاعات والترفعات، مع أن واقع الحال يخالف ذلك تماماً، فالنصوص والأخبار والآثار التي في بطون أمهات الكتب تؤكد أن الجهاد بفرعيه: الأكبر والأصغر، أي جهاد النفس وجهاد الأعداء دارت عليه رحي التصوف. وأن هذين الجهادين ركنان أساسيان في الحياة الروحية الإسلامية، يشير الشيخ ابن عربي إلى ذلك في وصاياه قائلاً: "... وعليك بالجهاد الأكبر، وهو جهاد هواك، فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد، خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء الذي أن قتلت فيه كنت من الشهداء الذين عند ربهم يرزقون..." (٢).

^(١) باحث متعمق في التراث الصوفي.

وكيف يغيب عن بال الصوفية الآيات الكثيرة والأحاديث الشهيرة التي تبين فضل الرباط والجهاد، وهم خواص أهل السنة، كما يقرر الإمام القشيري في رسالته، وإن خلت مصنفاتهم من الإشارة إلى موضوع الجهاد الحربي إلا ما ندر، كقول أبي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ): ".... ولذلك صار الجهاد أفضل لأنه حقيقة الزهد في الدنيا" (٣).

وقريب من ذلك ما جاء في كتاب الإحياء للإمام الغزالي:

"... إن المنافقين كرهوا القتال، خوفاً من الموت، أما الزاهدون المحبون لله تعالى، فقاتلوا في سبيل الله كأنهم بنيان مرصوص" (٤) وفي موطن آخر يقول حجة الإسلام: "ولقد عظم الخوف من أمر الخاتمة فأسلم الأحوال عن هذا الخطر خاتمة الشهادة" (٥).

أما ابن عربي وهو شيخ الصوفية الأكبر فيقول في الفتوحات، متحدثاً عن أصناف الأولياء: "... ومنهم السائحون، وهم المجاهدون في سبيل الله، لأن المغاير المهلكة البعيدة عن العمران، لا يكون فيها ذكر الله من البشر، لزم بعض العارفين السياحة صدقةً منهم على البيداء التي لا يطرقها إلا أمثالهم، والجهاد في أرض الكفر التي لا يوحد الله تعالى فيها، فكان السياحة بالجهاد، أفضل من السياحة بغير الجهاد..." (٦).

والملاحظ أنه عندما ظهر التصوف رافقته مجموعة من الفضائل المستمدة من الفتوة، وفي مقدمتها: الشجاعة والتضحية. يقول العارف سهل التستري (ت ٧٧٣ هـ): "أصل هذا الأمر الصدق والسخاء والشجاعة" (٧). ويذكر غيره: "الأساس الأول للصوفي هو تقوية الصلة بالله، والشجاعة بالقتال للجهاد" (٨).

وقد جاء رجل إلى رويم البغدادي أحد كبار العارفين (ت ٣٠٣ هـ)، وقال له: "أوصني، فقال: أقل ما في هذا الأمر بذل الروح، وإلا فلا تشغل بترهات الصوفية. وعلق على ذلك الشيخ الهجويري (ت ٤٦٥ هـ) في كشف المحجوب شارحاً: "أعني كل شيء غير هذا هو ترهات، وقد قال تعالى: "ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء...." (٩).

ولا نريد الإسهاب في هذه التوطئة أكثر من ذلك، وزيادة القول:

لن العباد والزهاد ومن بعدهم الصوفية، استنوا لأنفسهم سنة "المرابطة" (١٠). فشدوا الرحال إلى ميادين القتال، لوعظ المجاهدين، وتقوية عزائمهم، والمجاهدة معهم. يقول يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨ هـ) مشيراً إلى أن من شروط الصوفية السياحة للجهاد:

ومن الدلائل أن تراء مسافراً نحو الجهاد وكل فعل فاضل (١١).

ومع الاعتراف بأن الذي ساعد على توافد الصوفية وسياحتهم في العواصم والثغور بهذه الأعداد الوفيرة، هو القرار من مشاهد الفتن، وتطاحن الأحزاب التي برزت إبان العصرين الأموي والعباسي،

وغرق كثير من الناس في ملذات الدنيا وشهواتها، فوجد هؤلاء في هجرتهم إلى تلك الأماكن ألقاً ورحبة لجهادهم، ورضى نفوسهم وراحتهم.

يقول أحمد بن أبي الحارثي (ت ٢٣٠ هـ): "في الرباط والغزو نعم المستراح إذا مل الجسد من العبادة، استراح إلى غير معصية" (١٢).

ولنتقل الآن إلى أرض الواقع، ونورد شواهد حية من جهاد الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقد اخترنا هذه الحقبة لصفاتها من اللغزائيب، ولأنه تم فيها وضع أسس ومركزات علم التصوف وقواعده. قال الإمام الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): "طوي بساط هذا العلم منذ خمسة عشر عاماً، وإنما نتكلم في حواشيه".

فمع بواكير القرن الثاني يطالعنا الحسن البصري - رحمه الله - (ت ١١٠ هـ) الذي يعدّه الصوفية في هرم سلسلة شيوخهم وناسر علومهم. قال أبو طالب المكي: "كان الحسن رضي الله عنه أول من أنهج سبيل هذا العلم، وفقق الألسنة به، ونطق بمعانيه، وأظهر أنواره، وكشف قناعه" (١٣). وذكر الحفاظ: "لازم الحسن العلم والعمل، وكان أحد الشجعان الموصوفين في الحرب" (١٤).

وعن ابن سعد أن رجلاً سأل الحسن: يا أبا سعيد هل غزوت؟ قال: نعم (١٥)، وقال أيضاً: "غزونا إلى خراسان ومعنا ثلاثمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١٦). واشتهر عن الحسن قوله: أدركت سبعين بديراً ما كان لباسهم إلا الصوف.

من ماثوراته: "عامل عمل بعد الجهاد في سبيل الله، أفضل من ناشئة الليل" (١٧).

ومن أعظم من لحق بالحسن بالبصري، واختلف إلى حلقة وتأثر بمواعظه:

محمد بن واسع - رحمه الله - (ت ١٢٣ هـ)، ومالك بن دينار (ت ١٣١ هـ). وقد رافق الأول والي خراسان قتيبة بن مسلم في فتح ماوراء النهر، وكانت عليه مدرعة صوف خشنه (٨). وقد جعل قتيبة مرة يكثر السؤال عنه فأخبر أنه في ناحية من الجيش متكئاً على قوسه، رافعاً أصبعه إلى السماء، فقال قتيبة: لأصبعه تلك أحب إليّ من مئة ألف سيف شهير (١٩) كان ابن واسع كثير الصمت، ومن كلامه: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه (٢٠).

وأما مالك بن دينار - رحمه الله - فهو يعد من كبار رجال الطريقة، وقد هجر الدنيا وانزوى عن أهلها. يروي صاحب كنوز الأولياء عنه: أنه كان في طلب الغزو منين، فركب بعسكر الإسلام للغزو، فلما شرعوا، أخذته الحمى، حتى غدا لا يقدر القعود على الفرس، فضلاً عن أن يقاتل، فحملوه إلى الخيمة، وجعل يبكي ويقول: لو أن في بني خيراً لما يبتلى اليوم بالحمى (٢١).

وفي الطبقة نفسها يلقانا طائفة من العارفين المجاهدين، منهم: أبو الصهباء صلياً بن الأشجيم رحمه الله - من كبار التابعين العباد، وقد تزوج من العبادة معاذة، التي روت أن زوجها كان يصلي حتى يأتي فراشه زحفاً. وقال ابن حبان في سياق كلامه عن صلياً: كان يرجع إليه الجهد الجهاد،

والورع الشديد، مع المواظبة على الجهاد براً وبحراً، دخل سجستان غازياً، وقتل بكابل في ولاية الحاج بن يوسف (٢٢).

ومنهم عتبة الغلام رحمه الله- (ت ١٦٠هـ) أحد الزهاد المشهورين البكائين. جاء في الحلية عن عتبة أنه قال: "اشترتوا لي فرساً يغيظ المشركين إذا رآه. (٢٣) ونقل عن ابن مخلد الصوفي قال: جاءنا عتبة الغلام، فقلنا له: ما جاء بك؟ قال: جئت أغزو، فقلت: مثلك يغزوا فقال: إني رأيت في المنام أني آتي (المصيبة) (٢٤)، فأغزو فأستشهد، قال: فمضى مع الناس فلقوا الروم، فكان أول رجل استشهد. من مآثراته، لا عقل كمخالفة الهوى، ولا فقر كفقر القلب، ولا فضيلة كالجهاد.

ومنهم عبد الواحد بن زيد رحمه الله- (ت ١٧٧هـ) يقول: قرأ أحد أصحابنا الآية الكريمة: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة" فتهيأنا إلى الغزو.... (٢٥)، ويعد عبد الواحد من الشيوخ الكبار الذين تكلموا في مواجيد الصوفية وأذواقهم، وهو من طليعة من استفاضوا في الحديث عن مقام الرضاء، والحب المتبادل بين الله عز وجل وأوليائه. وقد أسند عن الحسن البصري قوله: "كل طريق مختصر، ومختصر طريق الجنة الجهاد" (٢٦).

ومنهم رياح القيسي رحمه الله- (ت ١٧٧هـ) الولي الشهير وقد ارتبطت حياته بتلامذة الحسن البصري، ونال شرف الشهادة وهو يخوض بفروسه غمار إحدى المعارك ضد أعداء الدولة الإسلامية. (٢٧).

من كلامه: من المستحيل أن تنتظر قلوب محبي الدنيا إلى نور الحكمة.

ومنهم إبراهيم بن أدهم رحمه الله- (ت ١٦١هـ) الذي يعد إمام المتصوفين الروحانيين، كان أبوه ملكاً، لكن الابن تزهّد اختيئاراً، وساح في البلاد، وجعل الثغور الإسلامية له مقاماً، يذكره ابن عساكر أنه كان فارساً شجاعاً، ومقاتلاً بأسلاً، رابط في الثغور، وخاض المعارك على البيزنطيين (٢٨)، وقال ابن حبان: إبراهيم بن أدهم مولده ببلخ، ثم خرج إلى الشام طلباً للحلال المحض، فأقام بها غازياً ومرابطاً إلى أن مات، واختلف في وفاته، والأصح ما ذكره ابن كثير ويقوت أنه مات وهو قابض على قومه يريد الرمي به إلى العدو (٢٩).

ومنهم شقيق البلخي رحمه الله- (ت ١٩٤هـ) صاحب إبراهيم بن أدهم وأخذ عنه الطريق. قال حاتم الأصم: كنا مع شقيق نحارب الترك، في يوم لا ترى إلا رؤوس تطير، ورماح تقصف، وسيوف تقطع فقال لي: كيف ترى نفسك يا حاتم في هذا اليوم؟! تراه مثل ما كنت في الليلة التي رُفّت إليك امرأتك؟؟ قال: لا والله. قال: لكني والله، أرى نفسي في هذا اليوم مثل ما كنت تلك الليلة. واستشهد شقيق في غزاة كوملان (٣٠) فيما وراء النهر.

وحكاية أخرى عن شقيق البلخي نرويها هنا للفائدة، قال: خرجنا في غزاة لنا في ليلة مخوفة، فإذا رجل نائم، فأيقظناه، فقلنا: تنام في مثل هذا المكان؟! فرفع رأسه وقال: إني لأستحي من ذي العرش أن يعلم أنني أخاف شيئاً دونه.

ومنهم علي بن بكار رحمه الله- (ت ١٩٩هـ)، سكن ثغر المصيصة مرابطاً إلى أن مات بها. وصفه صاحب الحلية بـ "المرباط الصبار، والمجاهد للكركر، كان يصلي الغداة بوضوء العتمة".

قال ابن الجوزي: بلغنا عن علي بن بكار أنه طعن في بعض مغازيه، فخرجت لمعاوذه، فردها إلى بطنه، وشدها بالعمامة، إلى أن قتل ثلاثة عشر علجاً (٣١).

ومنهم عبد الله بن المبارك رحمه الله- (ت ١٨١هـ) قال عنه صاحب تاريخ بغداد: كان من الربانيين في العلم، ومن المذكورين بالزهد.. خرج من بغداد يريد [ثغر] المصيصة، فصحبه الصوفية... (٣٧). والقصة طويلة وطريفة، وتحتاج إلى مكان لرحب. ولبن المبارك أول من صنف بالجهاد ومع ذلك كان يفسر قوله تعالى: "وجاهدوا بالله حق جهاده"، هو مجاهدة النفس والهوى. وقد صُنرت تراجم للصوفية باسمه.

وكانت وفاته في بلدة "هيت" بالعراق عند انصرافه من الغزو. (٣٣).

ومنهم أبو سعيد الشهيد رحمه الله- ووصف بأنه صاحب بأس شديد، وقد حمل في إحدى الغزوات، وقتل نفراً من الأعداء قبل أن يستشهد. وقد أنشد قبل موته:

أحسن بمولاي سعيد فلنا هذا الذي كنت تمنى

تسبح يا حور الجنان عفا مالك قاتلنا ولا قاتلنا

لكن إلى سيدكن اشتهت قد علم السر وما أعلنا (٣٤).

ومنهم أبو اسحاق الفزاري رحمه الله- (ت ١٨٣هـ)، وقد أطلق عليه ابن كثير: "إمام أهل أنشام في المغازي" (٣٥)، وترجم له صاحب الحلية: تارك للقصور والجواري، ونازل الثغور والبراري. قيل عنه: إنه كان إذا قرأ القرآن بكى وليكى.

ومنهم أبو العباس السماك رحمه الله- وكان يرتاد الثغور مع أقرانه (٣٦)، وله مواقف في الدفاع عن أرض الإسلام، وفي وعظ الخليفة هارون الرشيد. ومن وعظه له: اتق الله، فإنك رجل مسؤول عن هذه الأمة، فاعدل في الرعية، وانفر في السرية.

ويُفرد لنا الجوزي فصلاً خاصاً في كتابه (صفة الصفوة) للزهاد والصوفية الأوائل الذين رابطوا في العواصم والثغور في القرن الثاني، تذكر منهم الشهيد ابن أبي اسحق السبيعي، وحارس ثغر المصيصة محمد بن يوسف الأصبهاني، وحارس ثغر طرسوس أبا معاوية الأسود، والغازي أبا يوسف الغسولي، والفتى المرباط يوسف ابن اسباط (٣٧). (ت ١٩٩هـ) رحمهم الله جميعاً.

ونطوي أسماء وأسماء من رهبان الليل وفرسان النهار من أهل القرن الثاني، ليستوقفنا القرن الثالث وما يحوي من إشارات واضحة لمئات من المتطوعين الصوفيين، خرجوا من ديارهم، ووقفوا

حياتهم على جهاد الروم، ودرء خطرهم عن البلاد الإسلامية، وكان مشايخهم يرافقونهم للموعظة والإرشاد، ويث الحماسة الدينية، فكان لذلك أبعاد الأثر في الصمود والنصر في كثير من المواقع* (٣٨).

فما يستفاد من رولية لابن الحديم أنه في هذا العصر، تجمع الصوفية من كل صوب في ثغور الشام، إذ وفدوا إليها للجهاد في سبيل الله. ومنهم: أبو القاسم الأبار، وأبو القاسم القحطبي، وأبو القاسم الملطي، رحمهم الله. (٣٩).

ومن مشاييرهم حاتم الأصم رحمه الله (ت ٢٣٧ هـ) كان يقال له لقمان هذه الأمة. ومما حدث به حاتم عن نفسه، قال: لقينا الترك، ورماني أحدهم بوهق [جبل] فألقيني عن فرسي، ونزل عن دابته فقع على صدري، وأخذ بلحيتي هذه الواقعة، وأخرج من خفه سكيناً لينبحني بها، فرماه بعض المسلمين بسهم فما أخطأ حلقة، فسقط عني، فأخذت السكين من يديه فذبحته (٤٠)، وتوفي حاتم وهو مرابط على جبل فوق واشجرد. (٤١).

ومنهم عسكر بن حصين أبو تراب النخشي رحمه الله- (ت ٢٤٥ هـ) من كبار مشايخ القوم المذكورين بالعلم والفتوة والتوكل، وعن جهاده يخبرنا ابن عساكر أن موطن أبي تراب الأصلي خراسان، إلا أنه خرج منها يريد عبدان والثغر (٤٢). من كلامه: العارف لا يكره شيء ويصفو به كل شيء..

* ومنهم السري السقطي رحمه الله- (ت ٢٥٣ هـ) الذي ينتمي إليه أكثر مشايخ الصوفية، حكى عنه المؤرخون بعض المجاهدات مارسها أثناء نزوله في أرض الروم (٤٣)، ويتجلى رأيه في الجهاد حين يفسر لأهل الثغر الآية الكريمة: "اصبروا وصابروا ورابطوا" فقال: صابروا عند القتال بالثبات والاستقامة.

قال الحسن البزار: سألت أحمد بن حنبل عن السري بعد قدومه من الثغر فأثنى عليه (٤٤). من كلامه من صفات الصوفي أن لا يتكلم بباطن علم، ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة.

ومنهم أبو سليمان الداراني رحمه الله- (ت ٢٠٥ هـ) العارف المشهور، وهو ممن كان يرتاد الثغور (٤٥). وتلميذه أحمد بن أبي الحواري رحمه الله، ربحقة لشم كما كان يسموه الجنيذ. وقد شوهد مرابطاً في ثغر فطرسوس يجاهد في سبيل الله (٤٦). وتقدم قوله: في لغزو ورباط نعم المستراح.

ومنهم أبو يزيد البسطامي رحمه الله- (ت ٢٦١ هـ) المتلقب سلطان العارفين. كان خلال وجوده في الثغر يحرس طوال الليل ويذكر الله، ومن أقواله: لم أزل منذ أربعين سنة، ما استندت إلى حائط، إلا حائط مسجد أو رباط، ويقول أيضاً: لقامني الحق مع المجاهدين، أضرب بالسيف في وجه أعدائه (٤٧).

ومنهم محمد أبو حمزة الصوفي رحمه الله- (ت ٢٦٩هـ) جالس أحمد بن حنبل وبشر بن الحارث، وكان له مهر قد رباه، وكان يحب الغزو عليه.(٤٨).

قال الجنيد: حبيب إلي أبو حمزة الغزو، وكان يأتي بلاد الروم، والناس بالسلاح وعليه جبة صوف(٤٩). ويقال إنه أول من أظهر الكلام في المحبة والشوق وجمع الهمة وصفاء الفكر.

ومنهم اسماعيل أبو إبراهيم الصوفي رحمه الله قال عنه الخطيب في تاريخه: ".... كان مذكوراً بالخير والفضل وكثرة الغزو والحج"(٥٠).

ومنهم أحمد عاصم الأنطاكي رحمه الله، وهو من أقران الحارث المحاسبي المتوفى سنة (٢٤٣هـ) وهو من متقدمي مشايخ الثغور.(٥١).

ومن أكابرهم أستاذ القوم أبو القاسم الجنيد البغدادي رحمه الله (ت ٢٩٨هـ) وقد أجمع العلماء قاطبة على فضله وإمامته حتى عده ابن الأثير: "عالم الدنيا في زمانه" وقال ابن تيمية فيه: "الجنيد رضي الله عنه سيد الطائفة، إمام هدى"، إلى أن قال: "ومن خالفه فمن أهل الضلال.(٥٢) وعن جهاده في سبيل الله يقول الجنيد: "وخرجت يوماً في بعض الغزوات، وكان قد أرسل إلي أمير الجيش شيئاً من النفقة، فكرهت ذلك، ففرقته على محاربي الغزاة"(٥٣). من مآثراته التي قطع فيها الطريق على المنحرفين والمتشبهين بهذه الطائفة قوله: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.

وإذا كان أئمة من العارفين تردوا إلى الثغور لنيل نصيب من شرف الجهاد، فإن هناك جماعات منهم استوطنت المدن الثغرية "وكان لها دور هام في حياتها المدنية والجهادية، وعرفوا بالشيوخ المسجدية، كانوا يصلون نافلة نهارهم أجمع، لا يشغلهم عن ذلك إلا النداء بالنفير، أو الغزو، وأتشييع جنازة من يموت من الصالحين، أو عيادة مريض من المجاهدين.(٥٤).

منهم أبو عبد الله التبايحي رحمه الله- (ت ٢٢٥هـ تقريباً) كان إمامهم في الصلاة في ثغر طرسوس، مثل مرة: لماذا لم تخفف الصلاة وقد أعلن النفير؟ قال: ما حسبت أن أحداً يكون في الصلاة فيقع في سمعه غير ما يخاطب الله عز وجل(٥٥).

ومنهم أبو العباس الطبري رحمه الله، وفي قصة موته: أنه كان يعظ المجاهدين في طرسوس، فأمره مما كان يصف من جلال الله وملكوته وجبروته، فخر مغشياً عليه من الموت.(٥٦).

ومنهم زهير المروزي رحمه الله- (ت ٢٥٨هـ) وقد رابط أواخر عمره في ثغر طرسوس إلى أن مات، يروي عن البغوي قوله المشهور: مارأيت بعد أحمد بن حنبل أزهى من زهير، سمعته يقول: أشتيي لحماً ولا أكله حتى أدخل الروم، فأكله من مغنم الروم(٥٧).

ويبدو أن بعض الصوفية ركب البحر غازياً، ويكفي أن نذكر منهم:

علي الرازي المذبوح رحمه الله، وهو أستاذ أبي تراب النخشي (٥٨) وهناك فريق من العارفين المجاهدين لم يذكر لنا المؤرخون أسماءهم، وإنما نقلوا إلينا طرفاً من أخبارهم في الزهد

المصادر والمراجع والمواضع

- ١- مير أعلام النبلاء: للذهبي: (مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٦) ج ١٥- ص ٤١٠.
 - ٢- الوصايا: لابن عربي. (مؤسسة الأعلمي، بيروت د.ت) ص ٣٧ وما بعدها.
 - ٣- قوت القلوب: لأبي طالب المكي. (ط الميمنية، مصر ١٣١٠ هـ) ج ١ ص ٦٤.
 - ٤- أحياء علوم الدين: للغزالي. (دار الفكر، دمشق ١٩٩٤) ج ٤، ص ٢٤٢.
 - ٥- المصنر السابق ج ١ ص ٣٥٩.
 - ٦- الفتوحات المكية: لابن عربي. (دار صادر، بيروت د.ت) ج ٢ ص ٣٣.
 - ٧- أحياء علوم الدين ج ٤ ص ٤٠٩.
 - ٨- الفتوة في الإسلام وصلة الفتوة بالتصوف: لإبراهيم الجمل. (نهضة مصر ١٩٩٢)، ص ٢٦.
 - ٩- كشف المحجوب: للهجويري. (القاهرة ١٩٧٦) ص ٣٢٢.
 - ١٠- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: لعلي سامي النشار. (دار المعارف، مصر ١٩٧٨) ١ ص ٤٤، ص ٣٢٢. والمرابطة كما ذكر المقرئ في خطه: ملازمة ثغر العدو، وقيل لكل ثغر يدفع أهله عن وراءهم رباط فالجهاد المربط يدفع عن وراءه، والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع بدعائه البلاء عن البلاد والعباد.
 - ١١- إحياء علوم الدين ج ٤- ص ٣٥٧.
 - ١٢- طبقات الصوفية: لأبي عبد الرحمن السلمي. (دار الكتاب للنفس، حلب ١٩٨٦)، ص ١٠١.
 - ١٣- قوت القلوب ج ١، ص ١٥٠.
 - ١٤- تنكرة الحفاظ: للذهبي ج ١ ص ٧١. تهذيب التهذيب: للعسقلاني ج ١، ص ٤٨٣.
 - ١٥- الطبقات الكبرى: لابن سعد. (دار الكتب العلمية، بيروت د.ت) ج ٣ ص ١٧٥.
 - ١٦- تهذيب الأسماء وللقلب: للنووي. (بيروت د.ت) ج ١- ص ١٦٢.
 - ١٧- الزهد: للإمام أحمد بن حنبل. (دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٨٧)، ص ٣٤٨.
 - ١٨- لفتك للفريد: لابن عبد ربه ج ٦ ص ٢٢٥. الإحياء: ج ٤، ص ٢٤٩.
 - ١٩- مشاهير علماء الأمصار: لابن حبان. (القاهرة ١٩٥٩)، ص ١٥١.
 - ٢٠- البيان والتبيين: للجاحظ: (القاهرة ١٩٤٨) ج ١، ص ٢٧٣.
 - ٢١- التعرف لمذهب أهل التصوف: للكلاباذي. (بيروت ١٩٩٣). ص ١١٥.
- ويعلق الهجويري على هذه العبارة: إن المرء عندما تغلبه المحبة للذات الإلهية، يصل إلى مرحلة لا يرى فيها المصنع وإنما يرى المصنوع. وقال الشيخ ابن عربي في الفتوحات (ج ٤ ص ٣٧٩): ومما قل بالاتحاد - إلا أهل الإلهاد، ومن قل بالحلول فهو مغلول بلا نواه له.

- ٢١- كنوز الأولياء: للزلي الحنفي. (مخطوط بمكتبة الأم، رقم ٢٩٢٧)، الورقة ٦٠ أ. وانظر أيضاً عن جهاد عبد الواحد: حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٢. وجهاد مع أعداء الإسلام في غزو الإسلام).
- ٢٢- مشاهير علماء الأمصار ص ١٨٥.
- ٢٣- حلية الأولياء: لأبي نعيم. (بيروت ١٩٨٥) ج ٦ ص ٢٢٧-٢٢٨.
- ٢٤- المصيصة، قال ياقوت في معجم البلدان: مدينة على شاطئ جيحان من ثغور الشام، رابط بها الصالحون قديماً.
- ٢٥- روض الرياحين في حكايات الصالحين: للياقين: (مط الإبراهيمية، مصر د.ت)، ص ٣٦.
- ٢٦- حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٧.
- ٢٧- المصدر السابق ج ٦ ص ١٩٤.
- ٢٨- انظر: تهذيب تاريخ دمشق: لبران. (بيروت ١٩٧٩) ج ٢، ص ١٧٩. وانظر مقال: إبراهيم بن أدهم، مجلة التراث العربي، (العددان ١١ و ١٢ لعام ١٩٨٣).
- ٢٩- البداية والنهاية: لابن كثير (بيروت ١٩٦٦) ج ١٠ ص ١٤٥. معجم البلدان مادة "موقين".
- ٣٠- سير أعلام النبلاء ج ٦ ص ٣١٣. تهذيب ابن عساكر ج ٦ ص ٣٢٥.
- ٣١- صفة الصفوة: لابن الجوزي. (طبعات متعددة). والعلاج: هو الرجل القوي للضخم من كفل العجم = لسان العرب.
- ٣٢- تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي (دار الكتب العلمية، بيروت د.ت) ج ١٠ ص ١٥٧.
- ٣٣- الكواكب النرية في تراجم السادة الصوفية: للمنوي. (مصر ١٩٣٧). ج ١ ص ١٧٦.
- ٣٤- حلية الأولياء ج ١٠، ص ١٦٥.
- ٣٥- البداية والنهاية ج ١٠ ص ٢٠٠.
- ٣٦- حلية الأولياء ج ٨ ص ٢٠٧.
- ٣٧- صفة الصفوة ج ٤، ص ٢٥٥. وفي مواضع متفرقة. وطروموس: في مدينة بنغور الشام بين أنطاكية و حلب و بلاد الروم.
- ٣٨- انظر مقال (المطوعة ودورهم في حراسة ديار العروبة والإسلام). مجلة العربي "الكويتية" العدد ٢٨٧، ت ١، ١٩٨٢.
- ٣٩- انظر بغية الطلب في تاريخ حلب: لابن العديم. (دمشق ١٩٨٨) ج ١٠، ص ٤٥٩١. وانظر: الحياة السياسية في بلاد الشام: لأمانة بيطار. (دمشق ١٩٨٠) ص ٣٨٠.
- ٤٠- الأعلام للزركلي. (بيروت ١٩٨٩). ج ٢، ص ١٥٢.

الكتابات التاريخية

في مسجد إبراهيم بن أدهم، جبلة

ياسر ماري

قد ترجمت مادة (إبراهيم بن أدهم) عن الموسوعة الإسلامية الكبرى الإيرانية، ونشرت هذه **ككت** الترجمة في العدد الرابع والعشرين من النشرة الثقافية (الرائد) التي تصدر عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، والمادة المذكورة غنية شاملة موثقة، إلا أنها أهملت الحديث عن مسجد إبراهيم بن أدهم في مدينة جبلة... لذلك عمدت إلى الكتابات التاريخية المتناثرة على جدران المسجد من الداخل ففعلتها استكمالاً للبحث.

اللوحه الأولى:

على الحائط الخارجي لغرفة للضريح إلى يمين الباب، نص للكتابة فيها:

قد نال إبراهيم من ربه مقل أدهم من قبله

(شجاع)

(بطل)

ويطصون الطعم على حبه

والناس تأتي إلى به

إن كلمتي (بطل شجاع) تشكلان التاريخ الحرفي لبناء الغرفة، وهي طريقة كانت مستعملة قبل اعتماد التاريخ الشعري المعروف (١). وعلى هذا فالبناء يعود إلى سنة ٤١٥ هـ = ١٠٢٤ / ١٠٢٥ م. وليس في النص إشارة إلى اسم الباني أو المشرف على البناء...

كانت بلاد الشام في الفترة التي يشير إليها التاريخ السابق تعيش حالة فوضى سياسية، فقد تمكن المرداسيون من السيطرة عليها، فذقت حلب لصالح، وبقية أجزاء الشمال لمانان، وفلسطين لحسان، ثم دخلوا بعد مقتل صالح سنة ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م في صراع مع الفاطميين. وكانت اللاتينية من قبل قد سقطت بيد الروم البيزنطيين، وتحت جبلة إمارة بني عمار في طرابلس. ولم يتمكن الإمبراطور

البيزنطي (حنّا ترمسكس) من الاستيلاء على طرابلس في حملته الشهيرة على الشام (٢). وعلل خلفه (نقفور) فشل خطته - في رسالته التي أرسلها إلى ملك لومينا (أشوط) (٣) - بصمود طرابلس في وجهه.
فمن الباني الأول إذاً؟!

بقي أن نشير إلى أن محمد غالب الطويل جعل هذه المنة سنة وفاة إبراهيم بن أدهم (٤)... بينما تُوِرِخ وفاته المصادر التاريخية كلها بسنة ١٦٠هـ أو ١٦١هـ أو ١٦٢هـ وربما سنة ١٦٣هـ (٥).

اللوحة الثانية:

ونفع في الجدار الشرقي المجاور لغرفة الضريح، ونص الكتابة فيها:	
بحمد الله والهادي المعظم	ولسرار الولي طرز مطم
تكمّل ذا البناء في خير عام	ومتولّي المقام رقي مكرم
وعبد القادر الراجي ثوابا	وغفراتس له والله أعلم
برمضان المعظم جاء تاريخ	خ إتمام لإبراهيم أدهم

تاريخ هذه الكتابة وفق التاريخ الشعري سنة ٩٩٤هـ، وثمة كتابات أخرى تؤكد هذا التاريخ - سوف تذكر - وفيها إشارة إلى أن متولي المقام الحاج عبد القادر أنشأ أربع قباب لتشكل الجناح الثاني من حرم الصلاة. إلى جانب هذه اللوحة لوحة أخرى خالية من التاريخ وإنما كتبت فيها الآية القرآنية التالية على ثلاثة أسطر.

بسم الله الرحمن الرحيم
إنما يعمر مساجد الله من
آمن بالله والنوم الآخر

اللوحة الثالثة:

تقع في الجدار الشمالي، ونص الكتابة فيها:	
وفي عام تسعين مع تسعمائة	وأربع سنين قد مضين تمام
مقام ابن أدهم قدس الله سره	تكمّل في خير وحسن ختام

واضح أن هذه اللوحة إنما هي تأكيد للوحة السابقة، لكن التاريخ ذكر فيها كتابة بدل طريقة التاريخ الشعري. إلى يسار هذه اللوحة مقابل باب غرفة الضريح قطعة رخامية مدورة مثبتة في

الجدار، كتبت فيها كلمة (علي) مكررة أربع مرّات متداخلة بشكل هندسي(٦)، وإلى جانبها كتبت العبارة التالية بخطّ التثلاث المتداخل:

عمل المعلم سيف الدين ابن المعلم الزين.

وإلى يمين اللوحة أيضاً لوحة ثانية قريبة من الأرض إلا أنّ الكتابة فيها مطموسة تماماً.

اللوحة الرابعة:

لوحة رخامية غير مثبتة في الجدار، موجودة في ركن من المسجد كتبت عليه العبارات التالية على ستة أسطر:

(الله حق)

(أنشأ هذه القباب الأربع في هذا)

(المكان الراجي عفو الملك المنان)

(الحاج عبد القادر المتولي بالمقام الشريف).

(ومباشرة الوكيل محمد بن إبراهيم الضعيف).

(سنة ٩٩٤هـ).

هذه اللوحة هي تأكيد لكلّ من اللوحتين السابقتين الثانية والثالثة، وقد كتب فيها التاريخ بالأرقام، وفيها بيان لبناء أربع قباب، تشكل الجناح الثاني من حرم الصلاة، وفيها ذكر لاسم الوكيل المباشر للعمل محمد بن إبراهيم الضعيف... إلا أنّ قراءة كلمة الضعيف قراءة ظنيّة لأنّها وقعت في طرف السطر وأصابها شيء من التلف.

اللوحة الخامسة:

وتقع في الجدار الشرقي للإيوان الشمالي المفتوح على حرم الصلاة، والمجاور. لغرفة ضريح (إبراهيم بن بشّار ١٢) (٧)، واللوحة تقع أعلى الحائط، وفيها ستة أسطر بخطّ التثلاث المتداخل، كتب فيها:

١- بسم الله الرحمن الرحيم إنّنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً. أنشأ هذا المكان المبارك في

٢- أيام مولانا المقرّ الأشرف العالي المولوي الكافلي السيفي طرغاي الصالحي كافل الممالك الطرابلسيّة.

٣- أعزّ الله أنصاره وذلك بإذن العبد الفقير إلى الله تعالى عزّ الدين أبيك بن عبد الله الداودار.

٤- من ماله أثابه الله تعالى ابتغى به وجه الله والدار الآخرة سنة

٥- ثلث وأربعين وسبعائة

٦- وتولى عمارته الفقير إلى الله تعالى أبو بكر بن عثمان الهكاري.

يذكرنا تاريخ اللوحة على أن هذا الإيوان بني خلال حكم السلطان الناصر عماد الدين اسماعيل ونيابة طرغاي الصالحى عن طرابلسي... وكان طرغاي قد تولى نيابة طرابلس في شهر رجب من سنة ٧٤٣ هـ (٨) في السنة التي بنى بها هذا الإيوان ، ثم توفي في السنة التالية (٩).

اللوحة السادسة:

على العمود الغربي في حرم الصلاة، وفيها ثمانية أسطر، لكن قراءتها متعذرة لما أصابها من تلف، ويمكننا باطمئنان أن نقرأ العبارات التالية.

١- بسم الله الرحمن الرحيم

٢- أنشأ هذه البركة والبلاطة == وإصلاح ==

٣- ===== الفقير إلى إحسان الله.

٤- المقر العادل الأشرفي =====

٥- في مدة =====

٦- ===== المملكة الطرابلسية في شهر ربيع الأول.

٧- ===== إحدى و ===== وتولى =====

٨- القيم =====

تعود هذه اللوحة إلى العصر المملوكي، وفيها إشارة إلى وجود بركة ماء، في المسجد، وكان ابن بطوطة قد تحدث عن بركة في زاوية إبراهيم بن أدهم عندما زار مدينة جبلة (١٠).

اللوحة السابعة:

تقع على الحائط الجنوبي قرب المدخل، وتحوي ثلاثة أسطر، كتب فيها مايلي:

١- بسم الله الرحمن الرحيم. أنشأ هذا المكان المبارك المعمور.

٢- بذكر الله تعالى مولانا الحاج أبو اسماعيل بن عزمت مدد الله =====

٣- وخلد الله ===== في شهر ربيع الأول سنة سبع وألف من الهجرة.

تعود هذه اللوحة إلى العصر العثماني، وإلى زمن السلطان محمد الثالث، أما الحاج أبو اسماعيل بن عزمت فلم أعثر في كتب التاريخ على ما يشير إليه... وإن قراءة الاسم ليكتنفها شيء من الغموض.

□ الحواشي

- ١- انظر: تاريخ آداب العرب- مصطفى صادق الرافعي- دار الكتاب العربي- بيروت ١٩٧٤م- الطبعة الثانية الجزء الثالث الصفحة ٣٧٧.
- و كذلك : الشعر المملوكي والعثماني- د. بكرى شيخ أمين- دار الأفاق الجديدة- بيروت ١٩٨٠م- الصفحة ١٦٧ ومابعد.
- ٢- انظر : تاريخ الحروب الصليبية- ستيفن رنسيمن - ترجمة الدكتور الباز العريني دار الثقافة - بيروت- الجزء الأول- الصفحة ٥٥ ومابعد.
- و كذلك منخل إلى الحروب الصليبية- الدكتور سهيل زكار- دار الفكر- الطبعة الثالثة- الصفحة ٦٨- ومابعد.
- ٣- انظر: تاريخ الحروب الصليبية- ستيفن رنسيمن- الجزء الأول- الصفحة ٥٥ .
- ٤- تاريخ العلويين- محمد أمين غالب الطويل- دار الأندلس- الطبعة الرابعة ١٩٨١م- الصفحة ٢٨٨.
- ٥- انظر: الموسوعة الإسلامية الكبرى (دائرة المعارف بزرگ إسلامي) - طهران المجلد الثاني- الصفحة ٤٠٣ ومابعد.
- ٦- أبحاث تاريخية وأثرية- جبرائيل مسعدة- ترجمة سلمان حرفوش- دار طلاس. للدراسات والترجمة والنشر- الطبعة الأولى ١٩٨٧- الصفحة ٢٤٨ الشكل (٢٠).
- ٧- حلية الأولياء - أبو نعيم الأصبهاني- بيروت ١٩٨٧م- الجزء السابع الصفحة ٣٦٨.
- ٨- لتتمة المختصر في تاريخ البشر - ابن الوردي- جمعية للمعارف القاهرة ١٢٨٥ هـ الجزء الثاني - الصفحة ٣٣٦.
- ٩- المصدر السابق- الجزء الثاني- الصفحة ٣٣٩ .
- ١٠- انظر: رحلة ابن بطوطة- دار التراث بيروت- ١٩٦٨م- الصفحة ٧٤.

مهرجان الإمام البخاري

د. عبيد الله أوتوف^(١)

ولد محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، وكنيته أبو عبد الله، في يوم الجمعة الموافق ١٢ من شوال سنة ١٩٤ هـ (٢٠ تموز ٨١٠ ميلادية) بمدينة بخاري من بلاد تركستان. وقد ولد في بيت عرف بالتقوى والعلم والثراء، وتوفي أبوه وهو طفل صغير، فعكفت أمه على تربيته والعناية به، وأظهر نبوغاً وعبقريّة فريدة منذ صغره، واهتم بتحصيل العلوم، وتخصص في الحديث وعلومه وفي سن العاشرة كان يحفظ ما يقرب من ٧٠٠٠ (سبعين ألف) حديث بالإضافة إلى معرفته بعلوم الرواية وأحوال الرواة.

وكان البخاري دائم السفر طلباً للعلم، فرحل إلى الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان، والتقى بأكثر من ألف شيخ، وكان من بين مشايخه الإمام أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وكان إسحاق بن راهويه يحث تلاميذه على جمع كتاب مختصر يضم صحيح سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فتحتمس البخاري لذلك وأخذ في جمع كتابه "الجامع الصحيح" وهو أصبح كتاب بعد كتاب الله تعالى.

مؤلفاته:

وللإمام البخاري كثير من المؤلفات القيمة منها: الجامع الصحيح، والتاريخ الكبير، والتاريخ الأوسط، والتاريخ الصغير، والأدب المفرد... وعددها أكر من عشرين كتاباً.

ترتيبه للأحاديث في صحيح البخاري رتب البخاري في كتابه الأحاديث الصحيحة التي تغطي كل موضوع، فإن لم يجد حديثاً صحيحاً، ذكر آية من كتاب الله تشهد له، أو حديثاً يؤيد عموم ما دلّ عليه ذلك الموضوع. وقد ميّز البخاري الأحاديث الصحيحة التي توافق شروطه بقوله "حديثاً"، فإن لم يجد في الباب إلا حديثاً صحيحاً ولكنه لا يوافق شرطه كتبه ولكن من دون أن يسبقه بقوله "حديثاً".

وفاته:

توفي الإمام البخاري رحمه الله يوم السبت ليلة عيد الفطر سنة ٢٥٦ هـ (٨٧٠ ميلادية) وعمره ٦٢ عاماً. وفي أبريل (نيسان) سنة ١٩٩٧م أصدرت حكومة أوزبكستان قراراً خاصاً حول الاحتفال بميلاد

^(١) د. عبيد الله أوتوف: يحمل درجة الدكتوراه في دراسة التراث العربي الإسلامي، عضو في أكاديمية العلوم في بطشند، وله مؤلفات وترجمات عدة تتناول شؤون التراث العربي ورجاله، ويعمل الآن على إخراج كتاب يتناول تراجم علماء بلاد ما وراء النهر، وهو عضو هام أيضاً في اللجنة المسؤولة عن تنظيم الاحتفال بمهرجان الإمام البخاري التي ستعقد في تشرين الأول من هذا العام ١٩٩٨م، وقد أرسل هذه المقالة للجنة لتعريف القراء العرب بالمهرجان المذكور وبما سبقه من مهرجانات أخرى جرت في جمهورية أوزبكستان إضافة إلى تعريف مختصر بالإمام البخاري. (أمين شحري).

المخطوطات العربية

في طشقند^(١)

محمود الأرنؤوط

يخفى على الدارسين أمر تفرق المخطوطات العربية في جميع بلدان العالم وبنسب مختلفة تتبع أهمية كل دولة ودورها في صنع الحضارة العالمية في الأزمان السالفة، ومعلوم بأن رقعة الدولة الإسلامية قد امتدت إلى مشرق الأرض ومغربها، ووصلت جيوش الفاتحين إلى شمال آسيا وأواسطها، بعد أن تمكن حالها واشتد عودها في غربها، كما وصلت إلى شمال إفريقيا وأواسطها، وانتشرت العربية- التي هي لغة دين الإسلام- في الحواضر القديمة لتلك المناطق بسبب انتقال الدعاة وتأسيس المدارس العلمية فيها على مدى قرون عدة، وتبع ذلك الأمر حركة ناشطة في التأليف والبحث والترجمة، وعلى الخصوص في بلاد ما وراء النهر^(٢) التي شهدت حركة علمية رفيعة المستوى، وظهرت إلى الوجود مؤلفات علمية وأدبية ودينية بالعربية على أيدي أبناء تلك المناطق الواسعة أثرت المكتبة العربية وأسهمت في حركة التأليف بالعربية في تلك العصور بنصيب وافر، وصارت أسماء العلماء الذين ينتمون لتلك المناطق منكرة على كل شفة ولسان في عالم الإسلام، وفي منتديات التأليف والبحث على وجه الخصوص، ومن يطالع كتب التراجم ويبحث فيها يجد مصداق ذلك بين يديه، فالثقافة العربية انتشرت انتشاراً واسعاً بين أهل تلك المناطق، بل إن العربية كانت لغة التعليم والتأليف فيها لأنها كانت بحق اللغة الأهم بين لغات العلم والمعرفة التي عرفها الإنسان في القرون الهجرية الستة الأولى^(٣)، ولابد من الإشارة إلى أن بعض المخطوطات العربية الموجودة في معظم بلاد آسيا الوسطى قد انتقلت إليها من بغداد ودمشق والقاهرة وسواها من الحواضر الإسلامية الكبرى عن طريق تجار الكتب في تلك الأزمنة، كما انتقلت نسخ من مؤلفات

^(١) سبق للكاتب التعريف بالمخطوطات العربية في آليان من خلال كتاب أصدرته دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٣.

^(٢) أي نهر جيحون ويقع معظمها الآن في جمهورية أوزبكستان.

^(٣) تنظر مقالتنا (اللغة العربية) في العدد الخامس باللغة العربية واللغات الأخرى من مجلة التراث العربي رقم (٧١).

علماء بلاد ما وراء النهر إلى تلك الحواضر العريقة بالطريقة ذاتها، لأن تجارة الكتب كانت من التجارات النشطة وكان يمارسها في الغالب علماء أفاضل يعرفون قيمة الكتب والكتب، كصاحب "الفهرست" (١) وصاحب "عيون التواريخ" (٢) وغيرهما من الأعلام، وكان هواة جمع الكتب واقتنائها - علاوة على أهل العلم والأدب - من أرباب الحكم والسultan، كهارون الرشيد، وولده المأمون (٣) مما أدى إلى ظهور عدد من المكتبات العامة والخاصة (٤).

وفي العصر الحديث جرى تجميع مخطوطات المدن الصغرى في مكتبات المدن الكبرى من بلاد ما وراء النهر فكان نصيب خزانة المخطوطات الشرقية بمعهد أبي ریحان البيروني (٥) بمدينة طشقند (٦) وأفرأ، فانتقلت إليها مجموعات كبيرة جداً من المخطوطات العربية، والفارسية والأوزبكية، والطاجيكية، والأوردية، والعثمانية، والتترية، والتركمانية، وغيرها، ولكن أفضل تلك المخطوطات حالاً وأكثرها عدداً هي المخطوطات العربية، وقد كان نصيب تلك المخطوطات الإهمال خلال العقود الكثيرة التي سبقت استقلال جمهورية أوزبكستان التي تحتل طشقند منها موقع القلب باعتبارها عاصمة للبلاد، وأما مرحلة ما بعد الاستقلال فقد شهدت اهتماماً ملحوظاً - وإن لم يكن كافياً - بذلك التراث العلمي والثقافي الضخم الذي تمتلكه تلك الجمهورية الفتية، فسعى القائمون على شؤون معهد أبي ریحان البيروني إلى الاتصال بالجهات المهتمة بالكنوز العلمية العربية الإسلامية في البلاد

(١) هو محمد بن إسحاق الشافعي البغدادي أبو الفرج المتوفى سنة (٤٣٨هـ - ١٠٤٧م). تنظر ترجمته في "معجم الأدباء" (٦/ ٢٤٢٣) بتحقيق الأستاذ الدكتور إحسان عباس، طبع دار الغرب الإسلامي ببيروت، و"الأعلام" (٦/ ٢٩) للعلامة خير الدين الزركلي (الطبعة السادسة) دار العلم للملايين ببيروت.

(٢) هو محمد بن شاذلي بن أحمد بن عبد الرحمن الكلي الداراني الدمشقي، المتوفى سنة (٧٦٤هـ - ١٣٦٣م). تنظر ترجمته في "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" (٨/ ٣٤٦) بتحقيق، طبع دار ابن كثير بدمشق وبيروت، و"الأعلام" للعلامة خير الدين الزركلي (٦/ ١٥٦).

(٣) ينظر في هذا الضدد كتاب "تاريخ الكتاب" للباحث الكرواتي الدكتور الكسندر ستينغيتش، ترجمة صديقنا الدكتور محمد موفق الأرنؤوط (٢/ ٢٣٩ - ٢٤١) المصادر عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت عام ١٩٩٣.

(٤) ينظر في هذا الضدد كتاب "دور الكتب العربية العامة وشبه العامة ببلاد العراق والشام وعصر في العصر الوسيط" للأستاذ الدكتور يوسف العشي، الذي كتبه بالفرنسية كأطروحة ليل درجة الدكتوراه من فرنسا، ونقل إلى العربية بعد وفاته، صديقنا الدكتور نزار أباطة والأستاذ محمد الصباغ، ونشرت دار الفكر بدمشق عام ١٩٩١.

(٥) هو محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، أبو ريحان، فيلسوف وعالم، من أهل خوارزم، أقام في الهند بضع سنين، ومات في بلاده سنة ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م. اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلمت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتباً كثيرة متفنة، رأى باقوت الحموي فهرسها بحروف سينية ورقة بخط سكتي، منها: (الآثار الباقية عن القرون الخالية) و(الاستيعاب في صنعة الأسطرلاب) و(الجماسم في معرفة الجواهر) و(تاريخ الأمم الشرقية) و(القانون السعوي) و(تاريخ الهند) و(تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المسكن) و(تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) و(استخراج الأثر في الدائرة) وكان من أعظم العلماء الموسوعيين المتخصصين بأنواع الرياضيات. ينظر "الأعلام" للعلامة خير الدين الزركلي (٥/ ٣١٤) و"معجم المؤلفين" للأستاذ عمر رضا كحالة (٣/ ٥٣) طبع مؤسسة الرسالة ببيروت.

(٦) وكان اسمها قديماً (الشاش) وقد خرج منها علماء كبار. ينظر "الأعلام ذوات الآثار" للذهبي بتحقيق (ص ٩٤) طبع دار ابن كثير بدمشق وبيروت.

العربية والدول الإسلامية، فوصلت إلى معهدهم بعثة استطلاعية من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، وقامت بإعداد فهرس صغير عن منتخبات مما تحتوي عليه خزانة المعهد من المخطوطات العربية، وصورت ما أمكنها تصويره من تلك المخطوطات.

وفي شهر أكتوبر من العام الماضي ١٩٩٧ وأثناء وجودي في أوزبكستان تلبية لدعوة كريمة وجهت لي لحضور الاحتفالات التي أقيمت هناك بمناسبة مرور ألفين وخمسة مئة عام على إنشاء مدينتي بخارى وخيوه، أتحت لي فرصة زيارة معهد أبي الريحان البيروني، للاطلاع على محتويات خزائنه من المخطوطات الشرقية بشكل عام، ومن المخطوطات العربية بشكل خاص، وحاولت الاستفادة من تلك الزيارة بقدر الإمكان، وسجلت في دفترتي ما أمكنني تسجيله عن محتويات المكتبة مما يهمني وبهم المشتغلين بالتحقيق والبحث العلمي في الوطن العربي الكبير. ومما يلفت النظر أن معظم المخطوطات المتوفرة في خزانة المعهد كتبت على أيدي نسخا متقنين وبخطوط جميلة مشكولة على الأغلب، ومن جملة ما تحتفظ به خزانة المعهد من المخطوطات العربية، مخطوطات الكتب التالية:

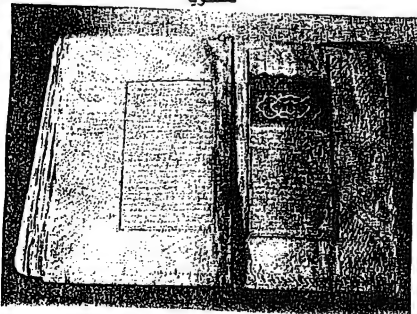
- ١- الأسرار، لأبي بكر الرازي، المتوفى سنة (٣١١هـ = ٩٢٣م).
- ٢- بدائع الوقائع، لزين الدين واصفي، (لم ألق على منة وفاته).
- ٣- تاريخ بخارى، للزرخشي، المتوفى سنة (٣٤٨هـ = ٩٥٩م).
- ٤- تجارب الأمم، لمسكويه، المتوفى سنة (٤٢٠هـ = ١٠٣٠م).
- ٥- ديوان محمد بن سليمان الفضولي، المتوفى سنة (٩٦٣هـ = ١٥٥٦م).
- ٦- عيون المسائل، لأبي الليث الشمرقندي، المتوفى سنة (٣٧٦هـ = ٩٨٦م).
- ٧- غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى سنة (٢٢٤هـ = ٨٣٨م).
- ٨- فصوص الحكم، لابن عربي، المتوفى سنة (٦٣٨هـ = ١٢٤٠م).
- ٩- القانون في الطب، لابن سينا، المتوفى سنة (٤٢٨هـ = ١٠٣٦م).
- ١٠- معجم البلدان، لياقوت الحموي، المتوفى سنة (٦٢٦هـ = ١٢٢٩م).

وهذه الكتب التي ذكرتها تقدم أمونجاً عما تحتوي عليه تلك الخزائن للامارة من تراث علماء المسلمين في تلك العصور الزاهرة، رغبة في لفت الأنظار إليها ليُنقذ بها^(١)، وقد رأيت من المفيد ليراد عدد من الصور التي تخص بعض المخطوطات التي تحتفظ بها خزانة المعهد لتقريب الفائدتها بقدر الإمكان، فجاءت هذه الصور لبعض ما ذكرته من المخطوطات في القائمة ولبعض ما لم أذكره منها.

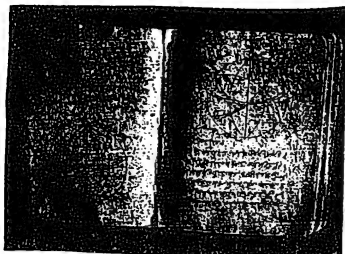
^(١) ونزل من أهم الكتب التي تحتوي عليها خزانة المعهد ما لم أذكره في القائمة مخطوطة كتاب "تاريخ الرسل والملوك" لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة (٣١٠هـ = ٩٢٢م).



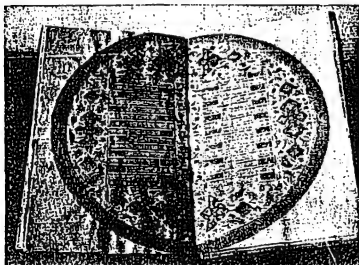
صورة ورقة من كتاب تجارب الأمم
لمسكويه



صورة ورقة من كتاب القانون في الطب
لابن سينا



صورة ورقة من كتاب التفهيم لأوائل صناعة التتجيم
لأبي ریحان البیرونی



صورة ورقة من ديوان علي شيرنوائي
وهو من أنفس محتويات الخزانة

بقي أن أشير إلى أنه سبقني إلى زيارة خزانة المخطوطات في معهد أبي ریحان البیرونی بطشقند عدد كبير من الأساتذة والباحثين والمهتمين بشؤون المخطوطات العربية والشرقية، كالعلامة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب^(١)، والعلامة الدكتور صلاح الدين المنجد، والصديق الدكتور محمد مطيع الحافظ، والصديق الدكتور عبد الرحمن فرفور.

^(١) المتوفى سنة (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م) وكان مفخرة تونس في العصر الحديث. تنظر ترجمته في "الأعلام" (٢/ ١٨٧) و"معجم المؤلفين" (١/ ٥٤٢) طبع مؤسسة الرسالة بيروت.

قراءة في كتاب^(١) الإسلام وحقوق الإنسان

تأليف: دكتور محمد عمارة

عرض: أحمد سعيد هوش

لقد سررت وأعجبت بما أبداه الباحث العربي الكبير الدكتور جورج جبور من غيرة وشهامة وأريحية عربية بالمداخلة القيمة التي أرسلها إلى مكتب: (اليونسكو) الإقليمي في أواخر كانون الثاني الماضي والتي يدعو فيها لاعتبار "حلف الفضول" كأول وثيقة عبرت عن حقوق الإنسان في العالم^(٢) أقتطف منها بعض الفقرات إذ قال: "...أوجه الدعوة إلى اختصاصي التراث، للبحث في طبيعته، فقد يعثرون فيها على أكثر مما عثرت عليه من مآثر حلف الفضول..." ثم يقول: "...لا يكفي أن تهتم الأبيياف العربية بحلف الفضول، بل لا بد أن تهتم به أيضاً الأبيياف الدولية وليس في هذه الدعوة إلى الاهتمام أي خروج على المرجعية العالمية، ولا أي ظل شوفيني. حلف الفضول صفحة ذهبية في تاريخ الإنسانية. واجب الجامعة العربية أن تنصح في مقررات حقوق الإنسان مكان الصدارة لحلف الفضول؛ إلا أن هذا واجب جامعات العالم كلها أيضاً..." ثم يقول: "...بل وأتابع الفكرة وعلى نحو أعم. يحتفل العالم هذا العام بالذكرى الخمسين لصعود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبالذكرى المئة لإنشاء عصبة حقوق الإنسان، مناسبتان هامتان هما وكلتاها فجر أشرق في باريس، أواخر القرن السادس الميلادي أشرق في مكة" فجر حلف الفضول، ونحن الآن في أواخر القرن العشرين لماذا لا تحتفل الأمم المتحدة، ومعها "اليونسكو" بالذكرى الأربعمئة بعد الألف لحلف الفضول، لميلاد أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان، في ذات عام احتفالها بالذكرى الخمسين لنصود الإعلان العالمي؟..."

^(١) سلسلة عالم المعرفة (٨٩) الكويت- مايو (أيار) ١٩٨٥م

^(٢) انظر صحيفة تشرين، العدد (٧٠٤٦) تاريخ ١٩٩٨/٣/١١ وكذلك العدد (٧٠٥٠) تاريخ ١٩٩٨/٣/١٥.

أكرر التقدير العالي للباحث الكريم، وهو قطعاً - لا يطلب من عمله هذا- منة ولا شكوراً، وليس بيننا المعرفة المسبقة، ولكن لا بد أن يذكر الفضل لأهله حتى نستطيع أن نميز بين مفكر ومفكر بل إنسان وإنسان لقد قام الباحث العربي الدكتور جورج جبور بما يمليه عليه ضميره العربي الحي ودعا لاعتبار "حلف الفضول" أول وثيقة صدرت لرعاية حقوق الإنسان وقال:

حلف الفضول. وما حلف الفضول؟

إنه أول جمعية للدفاع عن حقوق الإنسان. ربما في العالم كله. أواخر القرن السادس الميلادي في مكة المكرمة بالكعبة والرسالة السماوية، تعاهد نفر من فضولها -أي فضلانها- ألا يدعوا ببطن مكة مظلوماً من أهلها أو ممن دخلها من غيرهم من سائر الناس إلا كانوا معه على ظالمه حتى ترد مظلمته^(١).

وشهد الرسول العربي محمد بن عبد الله ﷺ هذا الحلف الذي كان عمه الزبير بن عبد المطلب أول من دعا إليه. شاهده وهو فتى فقال في حديث نبوي شريف متواتر: "لو أنني دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت"^(٢).

ومن جميل المصادفات أن كتاب: الإسلام وحقوق الإسلام، للباحث التراثي الكبير الدكتور محمد عماره كان بين يدي أطالع فصوله القيمة، حين قرأت الدراسة الممتازة للباحث الدكتور جبور الذي استهضه همة المختصين بالتراث تواضعاً- وهو من نخبتهم مع مؤلف الكتاب الدكتور عماره الذي أكمل ولبي دعوة زميله الدكتور جورج جبور، فماذا يحوي هذا الكتاب؟

لا يخفى على القارئ الكريم ما به قام الدكتور محمد عماره من تأليف وتحقيق لعشرات الكتب التراثية العربية في مختلف المجالات الفكرية التي أثرت المكتبة العربية لما يتميز به الباحث الدكتور محمد عماره من ثقافة رفيعة ومعرفة ممتازة في اختصاصه التراثي في المعرفة والعلوم والثقافة عامة، وبالأخص بما يخص التراث العربي، يزين ذلك موضوعية وأسلوب أخاذان مع حماسة ذاتية لإظهار الكنوز العربية الدفينة إلى القراء ليتم وصل الماضي بالحاضر لتنتفع بها الأجيال العربية وليكونوا خير خلف لخير سلف...

جاء كتاب الدكتور محمد عماره بالأبواب والفصول التالية:

كلمات: وانتقى لها واختار آيات كريمة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بما يخص قيمة الإنسان ورفعته عند الخالق تعالى.

-تقديم: وفيها يذكر الباحث أن الحقوق الإنسانية ضرورات فطرية للإنسان، من حيث هو إنسان، والإسلام دين الفطرة التي فطرنا الله عليها، فمن الطبيعي والبيهي أن يكون الكافل لتحقيق هذه الحقوق..

(١) صحيفة تشرين مصدر سابق.

كما يقول المؤلف: ^(٦٧) "تأتي هذه الصفحات التي نتقدم بها إلى المفكرين والباحثين والقراء... عن حقيقة موقف الإسلام الحق من "حقوق الإنسان" كما يقول: "وهي كشف لما تميز به الإسلام وامتاز على المنظومات الفكرية الأخرى، في قضية "حقوق" الإنسان، عندما ارتفع بها من مرتبة "الحقوق" إلى مستوى "الضرورات الواجبة" وعن هدف المؤلف من هذا الكتاب يقول:

".. وليس الهدف من ورائه مجرد "لثيقه والاستعلاء" على أمم وحضارات المنظومات الفكرية الأخرى، بقدر ما نهدف من ورائه إلى إنصاف الإسلام من أعدائه الذين يوجهون إليه الطعنات المسمومة صباح مساء.. وإنصافه أيضاً من بعض أبنائه الذين يسبسون في "الركاب الفكري" لهؤلاء الأعداء..."^(٦٨)

كما جاءت محتويات الكتاب بالأبواب التالية:

- ضرورات واجبة.. وليست مجرد حقوق.
- ضرورة الحرية..
- ضرورة الثموري
- ضرورة العدل
- ضرورة العلم.
- ضرورة الاشتغال بالشؤون العامة..
- ضرورة المعارضة..
- والمعارضة المنظمة..
- شبهاة علماء السوء..
- وبعد.. ففي باب:

ضرورات واجبة.. وليست مجرد حقوق

يعد الباحث الدكتور محمد عمارة الوثائق والشرائع التي بلورت حقوق الإنسان منذ الثورة الفرنسية الكبرى في عام ١٧٨٩م حيث وضع "أمانويل جوزيف" (١٧٤٨-١٨٣٦)م وثيقة حقوق الإنسان في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩م وأقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها "إعلان تاريخي" وثيقة سياسية واجتماعية ثورية، ولقد كانت المصادر الأساسية لفكرة هذه الوثيقة هي نظريات المفكر

^(٦٧) مقدمة الكتاب ص ٧-١٠-١١.

^(٦٨) مقدمة الكتاب ص ٧-١٠-١١.

الفرنسي "جان جاك روسو" (١٧١٢-١٧٧٨)م وإعلان حقوق الاستقلال الأمريكي الصادر في ٤ حزيران/ يونيو ١٧٧٦م ذلك الذي كتبه توماس جيفرسون* (١٧٤٣-١٨٢٦)م.

ولقد نصت الوثيقة الفرنسية على حقوق الإنسان الطبيعية مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى "المساواة بين جميع المواطنين".

ثم جاء تدويلها في ميثاق "عصبة الأمم" سنة ١٩٢٠م.. ثم في ميثاق الأمم المتحدة ١٩٤٥م ثم أقرت دولياً بوثيقة خاصة هي (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م.

ويظهر المؤلف أن الإسلام سبق هذا الإعلان بكثير من ألف عام فيقول:

"ولقد شهدنا في العقود الأخيرة.. كتابات طيبة وجيدة تبرز حديث الإسلام ومبادئه في التقنين "حقوق الإنسان.. وهو ميدان خصب وهام، ما زال ينتظر الكثير من الجهود التي يمكن أن تسلك إنساننا العربي المسلم ضد الاستبداد والقهر والاستلاب، من جهة، وتثري الفكر الإنساني الخاص بهذه القضية المحورية، من جهة أخرى، وتتصف حضارتنا العربية الإسلامية من جهة ثالثة".

ويبرز الدكتور عمارة أن الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان، وفي تدريس "حقوقه" إلى الحد الذي تجاوز بها مرتبة "الحقوق" عندما اعتبرها "ضرورات" ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده على طلبها.. "وإنما هي ضرورات واجبة" لهذا الإنسان.. بل إنها "واجبات عليه أيضاً ثم يشرح المؤلف هذه الضرورات.

ضرورة الحرية:

وعن أهمية الحرية للإنسان يقول المؤلف:

"..إننا لا نغالي إذا قلنا: إن الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقق معنى "الحياة" للإنسان.. فيها حياته الحقيقية، وبفقدائها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض كما هو حال الدواب والأفاعيل!!^(١)

ثم يذكر المؤلف دور الإسلام في تحرير الرق فيقول:

".. فلما جاء الإسلام اتخذ من هذا "النظام العبودي" الموقف الثوري الممكن الضامن لإلغاء الرق، ولكن بالتدريج^(٢)

ثم يعدد المؤلف الطرق التي اتبعها الإسلام لإلغاء الرق إذ أغلق كل المصادر والروافد التي تمد

^(١) كتاب: ص ١٨ (٣)

^(٢) كتاب: ص ١٨ (٣)

وقد طبق الرسول العربي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم الشورى في غزواته الشريفة، ففي "غزوة بدر" استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبا بكر وعلياً وعمر، في أسرى المشركين الذين بلغ عددهم مبعين أسيراً^(١٧).. وفي غزوة الأحزاب- الخندق- فاوض قادة غطفان ونجد على التخلي عن مساندتهم لقريش وانسحابهم من حصار المدينة لقاء ثلث ثمارها. وقبل إبرام المعاهدة، استشار زعماء الأنصار ممثلين في سعد بن عباد وسعد بن معاذ، فلما أشارا بغير ذلك، نزل على رأيهما ومزق مشروع المعاهدة^(١٨).. ويوم الحديبية: عندما خرج الرسول في أصحابه معتمرين، وجاءته أنباء استعداد قريش لصدهم عن البيت الحرام بالقتال.. جمع الرسول أصحابه وقال لهم: "أنشروا علي..."^(١٩).

وهكذا كانت الشورى واجبة ونهجاً التزمه الرسول صلى الله عليه وسلم في شؤون الحرب وسياسة أمرها وقيادة الجيش في الغزوات وفي تعيين أمراء السرايا ويختتم المؤلف آراءه في تأييد هذه الضرورة "الشورى" بقوله:

وهكذا.. جعل الإسلام، من الشورى فلسفة الحكم الإسلامي، ومنهج سياسة الرعية، وطريق السلوك السوي للفرد والأسرة والمجتمع.. فريضة إلهية وضرورة شرعية.. وليست مجرد "حق من حقوق الإنسان": إنها "ديمقراطية" الإسلام والمسلمين.. جعلها الله فلسفة الحكم في الإسلام.. وترك للأمة كامل الحق وكل الحرية في إيداع "النظم والتنظيمات والسبل.. والوسائل" التي تقترب بتعاليم الشورى ومقاصدها من الفعل والعطاء عندما توضع في الممارسة والتطبيق!^(٢٠)

ضرورة العدل:

لقد شرح المؤلف هذه الضرورة بإسهاب لما لها من مكانة في الشريعة الإسلامية نقتطف بعضها فيقول: "... العدل، في شرعة الإسلام، فريضة واجبة، وليس مجرد "حق" من الحقوق التي باستطاعة صاحبها التنازل عنها إذا هو أراد، أو التفريط فيها دون وزر وتأثيم.. إنه فريضة واجبة.. فرضها على رسوله الكريم، صلى الله عليه وسلم، وأمره بها.. ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت، ولا تتبع أهواءهم، وكل آمنتم بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير ﴾^(٢١).

^(١٧) رواه ابن حنبل.

^(١٨) الدرر في اختصار المغايز والسيو ص ١٨٤.

^(١٩) رواه البيهقي ومسلم والترمذي وابن حنبل الكتاب ص ٤٤.

^(٢٠) الكتاب ص ٥٤.

^(٢١) الشورى (١٥).

-مرحلة ما قبل (أقرأ) بـ "الجاهلية" ويتابع المؤلف فيقول:

-فالعلم هو نور البصر والبصيرة.. بينما الجهل هو الظلمة، بل والعمى.. (وَأَمَّنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى، إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ) (٢٥).

- إن العلم، بنظر القرآن الكريم، قد كان السر والسبب الذي من أجله، استحق الإنسان شرف الخلافة، في الأرض عن الله سبحانه وتعالى... ففاز بهذا الشرف دون سائر المخلوقات بمن فيهم الملائكة المقربون.. (وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتُجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ، وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٢٦).

-ذلك هو موقف الإسلام من العلم.. لقد تجاوز به نطاق "الحق" إلى حيث جعله "فريضة" الهية.. وضرورة إنسانية.. وينص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم".. إنه ضرورة، و"فرض عين" على كل إنسان، وليس مجرد "حق" من "الحقوق" يباح لصاحبه التنازل عنه بالاختيار دون إثم أو حرج أو تثريب..

ويختتم المؤلف شرحه لمبدأ "ضرورة العلم" بقوله: "ورحم الله الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري.. فلقد قال: "أمرنا النبي، صلى الله عليه وسلم، ألا يغلبونا على ثلاث: أن نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر. ونعلم الناس السنن" (٢٧).. ولقد شهدنا، ولا زلنا نشهد عبرة التاريخ.. حين وضع المسلمون المبدأ الإسلامي في ضرورة العلم بالممارسة والتطبيق علموا الأمم الأخرى وأضاءوا الدنيا بنور حضارتهم، وحين تخلفوا أغلبهم الآخرون. (٢٨)

ضرورة الاشتغال بالشؤون العامة:

وفيه يقول المؤلف: "إن نزوة ما بلغت الحضارات الأخرى، في الاحتفال "بحقوق" الإنسان السياسية، في عصرنا الحديث قد تمثلت في تأثيث وتجريم حرمان المواطن من "حق" الاهتمام بشؤون مجتمعة والاشتغال بهذه الشؤون.. لكن الإسلام منذ ظهوره، قبل أربعة عشر قرناً، قد جعل ذلك فريضة واجبة، على الإنسان.. بل لقد جعل الاهتمام بشؤون المجتمع، والاشتغال بالقضايا العامة، والتدخل بالقول والفعل لتقويم شؤون المجتمع وتطويرها وتغييرها، جعل ذلك "فرض كفاية" فارتفع به عن منزلة "فرض العين" الذي هو حال فرائض أخرى مثل الصلاة والصيام والحج، وما شابهها من أركان الإسلام.. ففرض العين واجب فردي، يقع إثم تركه والتخلف عن أدائه على الفرد التارك له.. أما فرض الكفاية فإنه واجب جماعي و"اجتماعي" يقع إثم تركه على الأمة جمعاء.

لقد صاغ الإسلام هذه الفريضة الاجتماعية تحت عنوان: "الأمر بالمعروف والنهي عن

(٢٥) انظر عند: (١٩٩)

(٢٦) البقرة (٣٠)

(٢٧) زوائد الترمذي.

(٢٨) كتاب ص ٨١.

المنكر.. فقال مخاطباً الأمة بصيغة "أمر وجوب".. ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾^(٢٩)، ولقد سارت السنة النبوية الشريفة على هذا الدرب، تبييناً لهذا النهج القرآني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"^(٣٠).

ضرورة المعارضة:

يبين المؤلف أن "المعارضة" فردية كانت أم منظمة.. أي "التعددية"، في الرأي الفردي، أو التعددية في "التنظيم" كانت مطبقة في الإسلام فيقول: "واضح لمن يستقري تاريخنا أن المسلمين لم يختلفوا في "الدين"، وإنما كانت السياسة وفلسفة نظام الحكم، ومنصب الخلافة، واختلاف المناهج في سياسة الأمة هي أسباب الخلاف، الذي أقام الفرق، وأنشأ الأحزاب، وأشعل الحروب والصراعات، على امتداد التاريخ الإسلامي واختلاف أقاليم المسلمين"^(٣١).

ويعطي المؤلف الأمثلة على ذلك من حوادث جرت في صدر الإسلام أثناءبيعة الخليفة أبي بكر الصديق أول الخلفاء الراشدين رضي الله عنه، فقد تخلف سعد بن عباد ونفر من بني أمية الذين التفوا حول عثمان رضي الله عنه، ونفر من بني زهرة التفوا حول سعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، لكنهم بادروا إلى البيعة بعد حين - عندما دعاهم إليها عمر بن الخطاب وأبو عبيدة، بن الجراح.. فيقول: "وهكذا ثبت، أن الخلاف في الرأي، والمعارضة في السياسة، ورفض البيعة للخليفة لا تدح في العقيدة الدينية ولا تقلل من ولاء الفرقاء - المختلفين - للوطن الجامع لهم جميعاً!.. وكان ذلك شاهداً على مشروعية المعارضة السياسية في النهج السياسي للإسلام والمسلمين.."

كانت تلك صورة "المعارضة" تجاه النظم العادلة أما موقف الإسلام تجاه النظم الجائرة فإنه يتعدى "مشروعية" معارضتها إلى "وجوب" المعارضة لها. و"الثورة" عليها.. انطلاقاً من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد تمثل ذلك بأحاديث الرسول ﷺ الكثيرة إذ يعلمنا صلى الله عليه وسلم، أن "أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر"^(٣٢).

أما الفصلان الأخيران فكانا: "المعارضة المنظمة" و"شبهات علماء السوء" فقد أسهب المؤلف في شرحهما وأرى أن أي تلخيص لهما يشوه المقصود منهما، لذا أرى أن يطالعهما القارئ الكريم بنفسه بكتاب الدكتور محمد عمار:

الإسلام وحقوق الإنسان - ضرورات.. لا حقوق..

^(٢٩) آل عمران (١٠٤).

^(٣٠) رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

^(٣١) الكتاب ص ٨٨.

^(٣٢) رواه أبو داود الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حنبل.

وقد ختم فصله الأخير: فقال ويعد:

-إن ديناً لم يكرم الإنسان كما كرمه دين الإسلام.

-وإن شريعة من الشرائع الدينية أو الوضعية لم ترفع "حقوق" الإنسان إلى مرتبة "الضرورات الشرعية الواجبة" كما صنعت ذلك شريعة الإسلام.. فعلى الذين يؤمن هذه الحقيقة أن يناضلوا بكل السبل والوسائل الإسلامية لرفع عار الاستبداد وقبوه عن واقع المسلمين...

وعود على بدء فإن اقتراح الدكتور جورج جبور بضرورة اعتبار "حلف للفضول" أول وثيقة وضعت في العالم عبرت عن حقوق الإنسان.. وما جاء في كتاب الدكتور محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان.. ضرورات.. لا حقوق كل ذلك جديراً بأن تتبناه جامعة الدول العربية والجهات التي تتادي بحقوق الإنسان.

فهذا يسجل للعرب فضل السبق بأكثر من ألف وأربعمائة سنة لصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تحتفل المنظمة الدولية بالذكرى الخمسين لصدوره.



التراث بين وعينا المعاصر (*)

عبود كنجو

اتحاد الكتاب العرب فرع حلب أعضائه والمهتمين بالقطب الفكرية والأدبية للاستماع
دعماً إلى المحاضرة التي ألقاها الدكتور فؤاد مرعي تحت عنوان "التراث في وعينا المعاصر".
 وذلك في يوم الثلاثاء الواقع في ١٩٩٧/١٢/٩.

استهل الدكتور فؤاد مرعي محاضراته بالحديث عن العلاقة بين وعينا المعاصر والتراث. ويرى
 أن هذه العلاقة في حد ذاتها إشكالية لا زمت تبعات الفكر العربي الحديث منذ نهاية القرن التاسع عشر
 حتى الآن. ذلك الفكر الذي نشأ في ظل ظروف تاريخية يقرن موضوعاً بين مجتمع عربي مهزوم
 ومجتمع أوروبي منتصر عليه. مما فرض على المثقف العربي أن يقارن بين أسباب تخلف مجتمعه
 وانهزامه، وتقدم أوروبا وانتصارها. مع البحث عن وسائل التغيير التي تكمن فيها الإشكالية. فقد بنى
 رواد الفكر العربي وعيهم للنظري على التضاد بين الموروث والوفاة. فسعوا من جهتهم بالتوفيق بين
 النظرية الأوروبية والممارسة التراثية، فانتهدت المحاولة إلى تفتيق نفعي وانتهى الأمر بعد العام
 ١٩٦٧ إلى ظهور تيارين متطرفين. يدعو أحدهما إلى النتيجة الكاملة للغرب. والآخر إلى الانغلاق
 على الذات مما أدى إلى أن اختلطت في الوعي الاجتماعي العربي الغيبية بالتواكل، والتقليد المغرق
 في الاغتراب.

كما بدأت مرحلة جديدة بعد حرب تشرين ذات سميتين تبدوان أن لا رابط بينهما، السمة الأولى
 إضفاء الطابع الديني على الدولة ومؤسساتها، والثانية "الانفتاح الاقتصادي"، والسمتان مرتبطتان أشد
 الارتباط. لأن ابتزاز العواطف الدينية غايته صرف الأنظار عن الهجوم على المصالح خدمة
 لأغراض الانفتاح الاقتصادي الذي ينسف كل ما يعوق حركة الاستغلال الرأسمالي، ويؤدي إلى

(*) رسالة حلب.

التخلف الفكري والعقائدي تسهيلاً للرأسمال الخاص -الأجنبي والمحلي- إلى حد ربط الرأسمالية الوطنية بالرأسمالية العالمية. مما أدى إلى تراجع الغايات والأهداف العامة وإفساح المجال أمام تنافس محمود للحصول على أقصى ربح في أقصر دورة اقتصادية. وتركز الثروة والقوة في قبضة أقلية مهيمنة تضع معايير للسلوك وقيمه على أساس فهم ضيق يجعل المال سيداً لكل نشاط اجتماعي.

ومن اللافت للنظر أن دعاة الانفتاح لا يتورعون عن استخدام الدين والآخر بتشويههما أو ترويج ما يخدم أغراضهم منها. فنشطت حركة نشر ركزت على كتب تنتمي إلى عصر انحطاط الحضارة العربية الإسلامية. دون أن يهتموا محاربة كل دعوة إلى تحديث المجتمع مما أوصل الصراع إلى حد الأزمة الخائفة.

وعلى هذه الأرضية قامت حركة فكرية عربية واسعة النطاق تدعو إلى اتجاه جديد في دراسة التراث ومقاومة المد الظلامي بدراسات وكتب كانت على اختلاف منطلقاتها وغاياتها. عودة إلى الماضي بحثاً عن أعمق ما امتلكه الوعي العربي عبر العصور من مثل وأفكار ومن المؤكد أنها حققت نجاحاً نسبياً.

لقد تعددت الدلالات التي وضعها الدارسون المعاصرون لمصطلح "التراث" وتباينت تعريفاتهم بحسب توجهاتهم. غير أنهم لم يقرؤوا تحديداً شاملاً لمصطلح "التراث"، وكل منهم أغفل جانباً من الجوانب بحسب فهمه الذكي للمسألة والغاية التي كتب من أجلها. وهذا يعني خللاً أساسياً في تحديد دلالة هذا المفهوم أو ينطوي على تسف يتجلى في إحلال جزء من التراث محل كل التراث. وقد أشار إلى هذا الخلل الدكتور جابر عصفور في كتابه "قراءة التراث النقدي". فنبه على أن: "التراث ليس مجموعة من الجزر المعرفية المنفصلة، التي لا يلتقي فيها النقد الأدبي والفلسفة، أو الفلسفة والتفسير". كما اتسمت الدراسات التراثية في الأغلب الأعم باتكانها الشديد على الثقافة المكتتبية الرسمية فتحول التراث فيها إلى تراث طلابي، كما خلت الدراسات التراثية أو كادت، من البحث في أشكال التراث غير الكلامية كالعمارة والرسم والزخرفة، وأنماط الحياة وأدوات العمل، كما تجاهلت أشكال التراث الشعبي التي توارثتها الأجيال العربية الإسلامية، كما ساد تصوير يجعل نقطة البداية للحضارة العربية "العصر الجاهلي" وهذا يحرم الثقافة العربية من تاريخها الطويل ويقطعها عن أصولها التي تمتد إلى المصريين القدماء والفينيقيين واليمنيين.....

كما بالغت هذه الدراسات في إبراز الجانب الديني في الحضارة العربية الإسلامية مما أدى إلى غياب التراث قبل الإسلامي عنها وتشويه صورة الإنجازات المدنية "الدنيوية" في تلك الحضارة.

وعلى الرغم من أن كل دراسة حديثة للتراث تعكس موقفاً من العصر الراهن وحضارته فإن هذه الدراسة تنظر إلى التراث بوصفه ظواهر مكتملة تنتمي إلى الماضي وتمارس في تقديم تصوراتها عنه: مما يؤدي إلى انتقائية تنتج وعياً زائفاً بالتراث وتطمس جوانب هامة من حقيقته، وتقود إلى الاعتقاد بنبات الثقافة العربية الإسلامية وتوقفها عن التطور والتغيير. وهذه خرافة كبرى، ابتدعها

الاستعراق كأداة لترسيخ النظرة المركزية الأوروبية... وتوطيد رغبة الغرب "المتقدم" في فرض إرادته على الشرق "المختلف".

لقد أدى اعتبار الفكر الديني واللغوي المدون محور الحضارة العربية الإسلامية ومركزها، واعتبار كل ماعدها علوماً دخيلة وامتداداً للتراث الفكري اليوناني أو الفارسي. إلى إلغاء البعد المادي لحضارة البلدان المفتوحة التي استمرت في الوجود بعد الفتح الإسلامي.

كما أدى ميل معظم الدراسات التراثية المعاصرة إلى فهم مصطلح "عرب" بوصفه اسماً يدل على العرب المسلمين الفاتحين ومن هاجر معهم أو بعدهم من الجزيرة العربية إلى البلدان المفتوحة إلى إخراج سكان البلاد المفتوحة من العروبة.

تُظهر الملاحظات السابقة ضرورة البحث عن تحديد للتراث يتصف بالشمولية ويضم إلى جانب التراث المخزون في المكتبات من إبداع الأفراد الأعلام أشكال التراث غير للكلامية وألوان الثقافة الشعبية، ويذهب في بدايته إلى ما هو أبعد من العصر الجاهلي ويتجنب المبالغة في إبراز الوجه الديني للتراث ويتجاوز النظرة السكونية التي ترى فيه ظواهر مكتملة تنتمي إلى ماضٍ محدد.

بعبارة أخرى يجب أن يشمل فهمها للتراث متاجده في المدونات والمتاحف. وما هو حي لا يزال يؤدي إلى رقي حياة المجتمع المعاصر، لأن القطيعة بين هذين الوجهين للتراث ستكون تسفية ومضلة، فالعلاقة بين الوجه التاريخي للتراث ووجهه الحي تظل قائمة دائماً. لأن حضارة الجماعة لا تنقطع وإنما تتجدد عناصرها من حين لآخر.

إن لدينا تراثاً عربياً دوناً لثلاثئة عام قبل الإسلام فضلاً عن التراث المجهول والذي يمكن البحث عنه، بل ينبغي ذلك قبل هذا التاريخ بألاف السنين، وتوسيع حدود رؤيتنا للتراث لتشمل التراث العربي القديم، وليس التراث العربي الإسلامي فحسب، تلك ضرورة معرفية لا غنى عنها لبناء نظرية تراثية متكاملة فالحضارة العربية ترجع في جذورها إلى عصور بالغة القدم تدل على ذلك الكشف الأثري والتاريخية الحديثة التي تثبت اتصال التراث العربي بحضارات مصرية وبابلية وأشورية وفينيقية.

ولابد من الاعتراف بأن المجتمع العربي الراهن يبتعد يوماً بعد يوم عن المناخ الذي يسمح بالعقلانية والديمقراطية وازدهار التفكير العلمي. بسبب جو الأمية المتفشية التي لم ينجح أي بلد عربي في استئصالها، وهيمنة الاتجاهات الظلامية المعادية للعلم على قطاعات واسعة من الناس في المجتمع العربي. وهي هيمنة تدعمها السلطات السامية في بعض البلدان العربية بوصفها وسيلة ناجعة لتهدئة الخواطر.

وإن دائرة المقدس في التراث تتسع لتشمل -عدا القرآن الكريم والمنة النبوية الشريفة- المأثور عن المحدثين والمفسرين والفقهاء وعلماء الكلام، وأئمة المذاهب والطرق والأولياء، ونتيجة لذلك يسبغ بعض المتشددین صفة القداسة عمداً أو من دون قصد على كثير من نصوص التراث التي هي

في الحقيقة جهد بشري مرهون بعصره، وقابل للمناقشة حتى من وجهة النظر الدينية نفسها. وهم يرون أن على درس التراث أن يتجنب مناقشتها. والإعرص نفسه لتهمة الكفر والزندقة.

وينجم عن ذلك أن تفرض هذه النصوص أطر التفكير، وتحددها، فتلغي حرية العقل في التأمل والبحث، وهذا في رأينا أحد الأسباب الأساسية التي تجعل الدراسات التراثية، بل الدراسات الفلسفية والإنسانية بعامة. عند اصحاب الاتجاه السلفي كتابات نقليّة خالية من التفكير والاجتهاد، وهو أيضاً أحد الأسباب الأساسية التي تجعل الدراسات التراثية والسلفية والإنسانية بعامة عند كثير من دعاة التجديد كتابات نقليّة تستبدل بمأثورات التراث المأثور الدارجة في البحوث الأوروبية والأمريكية المعاملة من دون تفكير أو اجتهاد.

إن على الفكر العربي الحديث أن يسعى إلى بناء مجتمع يعرف كيف يفيد من تراثه الحي دون أن يتنازل عن حقه في الإبداع، ويعرف في الوقت نفسه كيف يكون التعامل مع الزمن الراهن أخذاً وعطاءً، وعليه أن يتعامل مع التحديث بوصفه حالة حضارية جدلية تصنعها ظروف موضوعية متفاعلة مع الشرط الذاتي "الوعي" ويراعي أن للتحديث لا يمكن أن يتم إلا بالمعايشة التاريخية الحافلة بالنضال الاجتماعي والفكري. والهادفة إلى تغيير العلاقات الثابتة في المجتمع ليمارس هذا الفكر دفاعاً عن بقاءه. مثله في ذلك مثل كل كائن حي. هذا وقد أعقبت المحاضرة حوارات ومناقشات أضاعت العديد من جوانبها وأجابت عن تساؤلات كثيرة تشغل تفكير الإنسان العربي المعاصر.

□□□

